

مولانا جلال الدین رومیؒ کے مستند حالاتِ زندگی



شواہخِ مولانا رومؒ

شیخ اکبر الہ آبادی کی تصنیف

مولانا جلال الدین دہلویؒ کے مستند حالاتِ زندگی



سوانح مولانا روم رحمۃ اللہ علیہ

ارو بازار لاہور
فون: 042-37240084

شاپر پبلی کیشنز

اللہ کے نام سے شروع جو نہایت مہربان رحم والا ہے



In the name of ALLAH
Most Gracious
Most Merciful

جملہ حقوق ملکیت بحق ناشر و محفوظ ہیں

باب تمام ملک محمد شاکر

سن اشاعت ربیع الثانی / فروری 2016

طالع اشفاق اسٹاف پرنٹرز لاہور

کمپیوٹر ورڈز میکر

سردق سٹاپ ہاؤس اینڈ ویکلے ہاؤس
0322-7202212

قیمت 400/- روپے

شبیر برادرز

اٹھواڑا بازار لاہور آفیس 042-7246006

اسلامک بک کارپوریشن

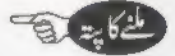
اقبال روڈ انڈوسٹریل چیمبر روڈ لاہور
051-5536111

نظامت کتب گھنٹہ

نہایت مشرقی بازار لاہور 0301-4377868

احمد بک کارپوریشن

اقبال روڈ انڈوسٹریل چیمبر روڈ لاہور
051-5558320



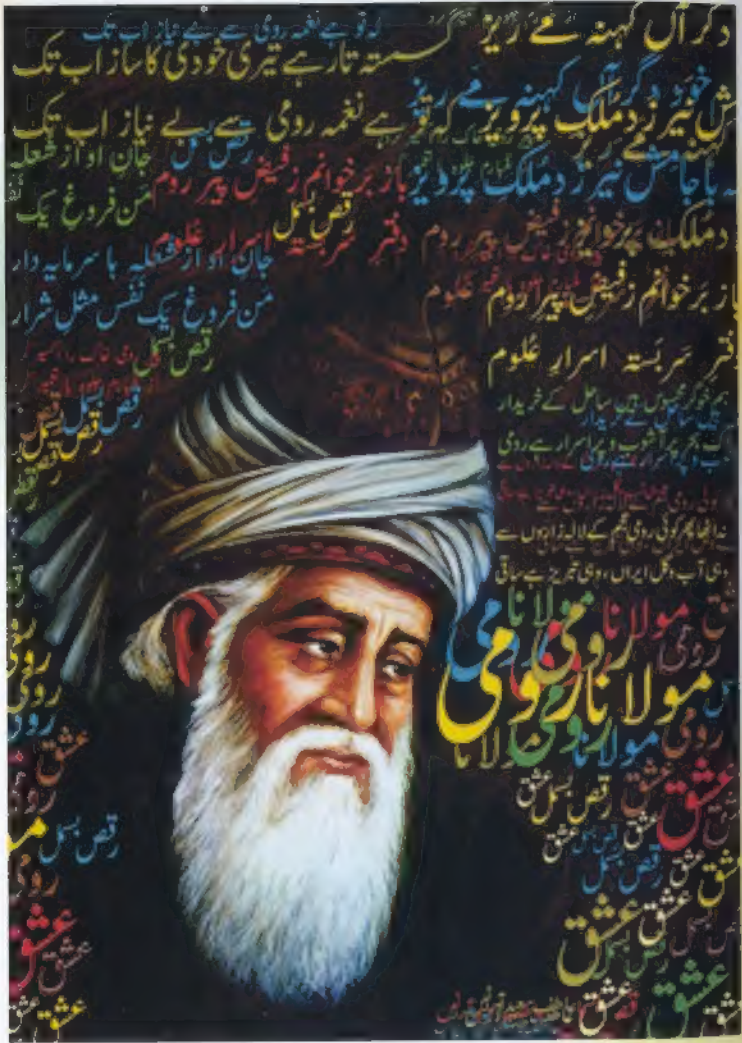
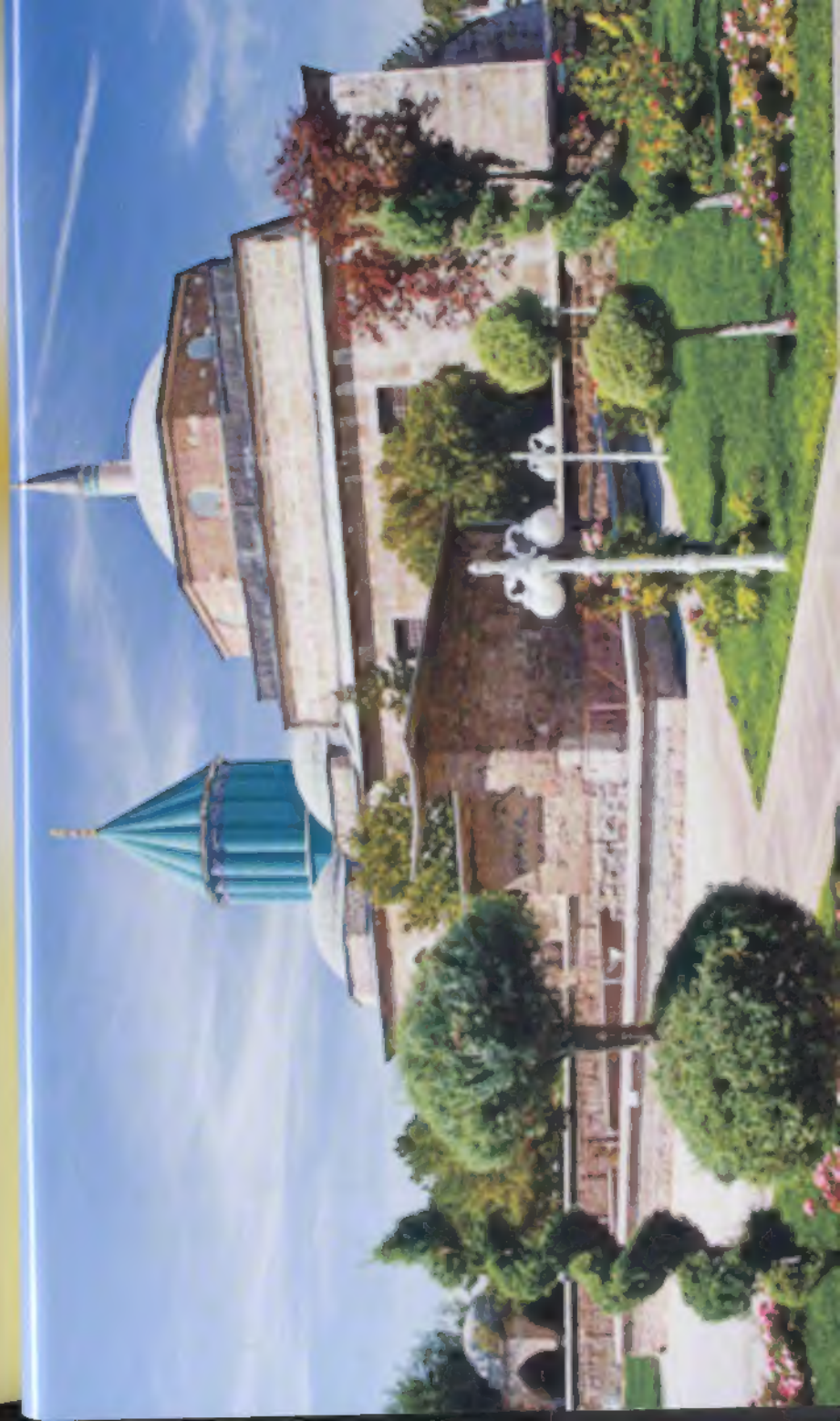
ضروری التماس

قارئین کرام! ہم نے اپنی بساط کے مطابق اس کتاب کے متن کی تصحیح میں پوری کوشش کی ہے، تاہم پھر بھی آپ اس میں کوئی غلطی پائیں تو ادارہ کو آگاہ ضرور کریں تاکہ وہ درست کر دی جائے۔ ادارہ آپ کا بے حد شکر گزار ہوگا۔



مولانا کے قدیم میوزیم کایرونی منظر





ڈاکٹر علامہ اقبال کا شہکار مولانا روم کے لیے

محمد جلال الدین رومی (پیدائش: 1207ء، انتقال: 1273ء) مشہور فارسی شاعر تھے۔ اصل نام جلال الدین تھا لیکن مولانا رومی کے نام سے مشہور ہوئے۔ جواہر مخفیہ میں سلسلہ نسب اس طرح بیان کیا ہے: محمد بن حسین بن احمد بن قاسم بن مسیب بن عبداللہ بن عبدالرحمن بن ابی بکر بن الصدیق۔ اس روایت سے حسین بن علی مولانا کے پردادا ہوتے ہیں لیکن سپہ سالار نے انہیں دادا لکھا ہے اور یہی روایت صحیح ہے۔ کیونکہ وہ سلجوقی سلطان کے کتے پرانا طوطہ بنے گئے تھے جو اس زمانے میں روم کہلاتا تھا۔ ان کے والد عبداللہ بن یزید صاحب علم و فضل بزرگ تھے۔ ان کا وطن بلخ تھا اور یہیں مولانا رومی 1207ء بمطابق 604ھ میں پیدا ہوئے۔

ابتدائی تعلیم: ابتدائی تعلیم کے مراحل شیخ عبداللہ بن یزید کے گروہ میں اور پھر اس پر سید برہان الدین کو جو اپنے زمانے کے فاضل علماء میں شمار کیے جاتے تھے مولانا کا معلم اور تالیق بنادیا۔ اکثر علوم مولانا کو انہی سے حاصل ہوئے۔ اپنے والد کی حیات تک ان ہی کی خدمت میں رہے۔ والد کے انتقال کے بعد 639ھ شام کا قصد کیا۔ ابتدا میں حلب کے مدرسہ علاءیہ میں رہ کر مولانا کمال الدین سے شرف تلمذ حاصل کیا۔

علم و فضل: مولانا رومی اپنے دور کے اکابر علماء میں سے تھے۔ فقہاء مذاہب کے بہت بڑے عالم تھے۔ لیکن آپ کی شہرت بطور ایک صوفی شاعر کے ہوئی۔ دیگر علوم میں بھی آپ کو پوری دستگاہ حاصل تھی۔ دوران طالب علمی میں ہی پیچیدہ مسائل میں علمائے وقت مولانا کی طرف رجوع کرتے تھے۔ شمس تبریز مولانا کے پیرو مشد تھے۔ مولانا کی شہرت سن کر سلجوقی سلطان نے انہیں اپنے پاس بلا لیے۔ مولانا نے درخواست قبول کی اور قونیہ چلے گئے۔

اولاد: مولانا کے دو فرزند تھے، علاء الدین محمد، سلطان ولد۔ علاء الدین محمد کا نام صرف اس کارنامے سے زندہ ہے کہ انہوں نے شمس تبریز کو شہید کیا تھا۔ سلطان ولد جو فرزند اکبر تھے، خلف الرشید تھے جو مولانا کی شہرت کے آگے ان کا نام روشن نہ ہو سکا لیکن علوم ظاہری و باطنی میں وہ یگانہ روزگار تھے۔ ان کی تصنیفات میں سے خاص قابل ذکر ایک مثنوی ہے، جس میں مولانا کے حالات اور واردات لکھے ہیں اور اس لحاظ سے وہ گویا مولانا کی مختصر سوانح عمری ہے۔

سلسلہ باطنی: مولانا کا سلسلہ اب تک قائم ہے۔ ابن بطوطہ نے اپنے سفر نامے میں لکھا ہے کہ ان کے فرقے کے لوگ جلالیہ کہلاتے ہیں۔ چونکہ مولانا کا لقب جلال الدین تھا اس لیے ان کے انتساب کی وجہ سے یہ نام مشہور ہوا ہوگا۔ لیکن اصل ایشیائے کوچک و شام۔ مصر اور قسطنطنیہ میں اس فرقے کو لوگ مولویہ کہتے ہیں۔ یہ لوگ نجد کی ٹوپی پہنتے ہیں جس میں جوڑیاور زینیں ہوتی، مشائخ اس ٹوپی پر جامد باندھتے ہیں۔ فرقہ یا گرتہ کی بجائے ایک چٹا دار یا جامد ہوتا ہے ذکر و مشغل کا یہ طریقہ ہے کہ حلقہ باندھ کر بیٹھتے ہیں۔ ایک شخص کھڑا ہو کر ایک ہاتھ سینے پر اور ایک ہاتھ پھیلائے ہوئے قفس شروع کرتا ہے۔ قفس میں آگے پیچھے بڑھنا یا ہٹنا نہیں ہوتا بلکہ ایک جگہ جم کر متصل پکڑ رکھتے ہیں۔ سماع کے وقت دف اور نے بھی بجاتے ہیں۔

وفات: بقیہ زندگی وہیں گزار کر 1273ء بمطابق 672ھ میں انتقال کر گئے۔ قونیہ میں ان کا مزار آج بھی عقیدت مندوں کا مرکز ہے۔



مولانا کی مزار مبارک کا خوبصورت منظر



مولانا کے قدیم میوزیم کا اندرونی منظر

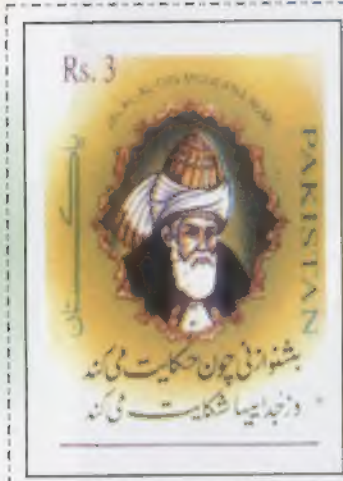


مولانا کے دربار کارات کا منظر



دنیا بھر میں حضرت مولانا جلال الدین رومیؒ کی یاد میں بنائی گئی

ڈاک ٹکٹیں



پاکستانی محکمہ ڈاک کا جاری کیا جانے والا
یادگاری ٹکٹ



افغانی محکمہ ڈاک کا جاری کیا جانے والا
یادگاری ٹکٹ



ترکی محکمہ ڈاک کا جاری کیا جانے والا
یادگاری ٹکٹ



شام، ایران، ترکی اور افغانستان سے مشترکہ طور
پر جاری کیا جانے والا یادگاری ٹکٹ

مولانا کی تصویر کا نوٹ



مولانا کا سکہ



مولانا کا پیالہ





مولانا کا مشنوی مسودا



مولانا روی کی تسبیح



مولانا کا مشنوی مسودا

فہرست

7	دیباچہ	✽
9	حصہ اول	✽
10	نام و نسب، ولادت و تعلیم و تربیت	✽
10	مولانا کے والد شیخ بہاؤ الدین	✽
12	سلطین زوم	✽
15	مولانا کی ولادت	✽
17	سید برہان الدین سے استفادہ	✽
18	شمس تبریز کی ملاقات	✽
27	شمس تبریز کا گم یا قتل ہونا	✽
27	مولانا کی شاعری کی ابتداء	✽
29	صلاح الدین زرکوب کی صحبت	✽
32	حسام الدین چھپی	✽
36	اولاد	✽
37	سلسلہ باطنی	✽

81	✽	مثنوی کی شہرت اور مقبولیت
84	✽	مقبولیت کا سبب
85	✽	مثنوی کی ترتیب
89	✽	مثنوی اور "حدیقہ" کے بعض مشترک مضامین کا مقابلہ
100	✽	مثنوی کی خصوصیات
112	✽	مناظرات
119	✽	علم کلام
120	✽	مذہب مختلف میں سے ایک نہ ایک مذہب کا صحیح ہونا ضرور ہے
122	✽	الہیات
122	✽	ذات باری
131	✽	صفات باری
136	✽	نبوت
136	✽	نبوت کی حقیقت
137	✽	وحی کی حقیقت
141	✽	مشاہدہ ملائکہ
148	✽	نبوت کی تصدیق
151	✽	معجزہ
151	✽	پہلی بحث

39	✽	مولانا کے معاصرین اور ارباب محبت
43	✽	اخلاق و عادات
44	✽	ریاضات شاقہ
45	✽	زہد و قناعت
51	✽	معاش
52	✽	امراء کی صحبت سے اجتناب
53	✽	وجد و استغراق
55	✽	حواشی
59	✽	حصہ دوم
60	✽	تصنیفات
60	✽	فیہ مافیہ
60	✽	دیوان
61	✽	مثنوی
63	✽	دیوان
72	✽	دیگر
75	✽	زبانی
76	✽	مثنوی
77	✽	سبب تصنیف

155	معجزہ دلیل نبوت ہے یا نہیں
157	روح
166	معاذ
176	جبر و قدر
185	تصوف
191	توحید
191	وحدة الوجود
17	مقامات سلوک
197	فن
201	عبادت
206	فہمہ و سائنس
206	تجاذب اجسام
207	تجاذب ذرات
209	تجدد امثال
210	مسئلہ ارتقا
211	حواشی



بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ حَامِدًا وَمُصَلِّيًا

مشکل حاکمیت کہ ہر ذرہ عین اوست
انہی توان کہ اشارت پہ او کند

سلسلہ کلامیہ کا یہ چوتھا نمبر ہے، تین حصے (علم الکلام، الکلام، الغزالی) پہلے شائع ہو چکے ہیں۔ مولانا روم کو دنیا جس حیثیت سے جانتی ہے، وہ فقر و تصوف ہے اور اس لحاظ سے متکلمین کے سلسلے میں ان کو داخل کرنا اور اس حیثیت سے ان کی سوانح عمری لکھنا وگوں کو موجب تعجب ہوگا، لیکن ہمارے نزدیک اصلی علم کلام یہی ہے کہ اسلام کے عقائد کی اس طرح تشریح کی جائے اور اس کے حقائق و معارف اس طرح بتائے جائیں کہ خود بخود دل نشین ہو جائیں۔ مولانا رومی نے جس خوبی سے اس فرض کو اکیسا ہے مشکل سے اس کی نظیر مل سکتی ہے اس لئے ان کو زمرہ متکلمین سے خارج کرنا سخت انصافی ہے۔

مولانا کے حالات و واقعات عام تذکروں میں مختصر ملتے ہیں۔ پہلے سال ایک بزرگ، مولانا کے مرید خاص تھے اور مدت تک فیض صحبت اٹھایا تھا۔ انہوں نے مولانا کی مستقل سوانح عمری لکھی ہے۔ ”مناقب العارفین“ میں بھی ان کا مفصل تذکرہ ہے۔ میں نے زیادہ تر انہی دونوں کتابوں کو مآخذ قرار دیا ہے، لیکن یہ کتابیں قدیم مذاق پر لکھی گئی ہیں اور اس لیے ضروری اور کارآمد باتیں کم ملتی ہیں، لیکن اس نقصان کی تلافی اس طرح کر دی گئی ہے کہ مولانا کے کلام اور بالخصوص مثنوی پر نہایت مفصل تبصرہ لکھا ہے۔

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ۖ هُوَ نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ۔



حصہ اوّل

نام و نسب، ولادت و تعلیم و تربیت

محمد نام، جلال الدین لقب، عرف مولانا، روم حضرت ابو بکر صدیق کی اولاد میں سے تھے۔ ”جواہر مفیہ“ میں سلسلہ نسب اس طرح بیان کیا ہے، محمد بن محمد بن محمد بن حسین بن احمد بن قاسم بن مسیب بن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن ابی بکر الصدیقؓ۔

اس روایت کی رو سے حسین بنی مولانا کے پردادا ہوتے ہیں، لیکن سپہ سالار نے ان کو داد الکھ ہے اور یہی صحیح ہے۔ حسین بہت بڑے صوفی اور صاحب حال تھے۔ سلاطین وقت اس قدر ان کی عزت کرتے تھے کہ محمد خوارزم شاہ نے اپنی بیٹی کی ان سے شادی کر دی تھی۔ بہاؤ الدین اسی کے کٹن سے پیدا ہوئے۔ اس لحاظ سے سلطان محمد خوارزم شاہ، بہاؤ الدین کا، مولا اور مولانا کا ناتھا۔

مولانا کے والد شیخ بہاؤ الدین

مولانا کے والد کا لقب بہاؤ الدین اور شیخ وطن تھا۔ مسم و فضل میں یکتائے روزگار گئے جاتے تھے۔ خراسان کے تمام دروازہ مقامات سے ان ہی کے یہاں فتوے آتے تھے۔ بیت المال سے کچھ روزیہ مقرر تھا، اسی پر گزر اوقات تھی۔ وقف کی آمدنی سے مطلقاً متمتع نہیں ہوتے تھے۔ معمول تھا کہ صبح سے دوپہر تک علوم درسیہ کا درس دیتے، ظہر کے بعد تہنق اور ارادہ بیان

کرتے، پیر اور جمعہ کا دن وعظ کے لیے خاص تھا۔

یہ خوارزم شاہیوں کی حکومت کا دور تھا اور محمد خوارزم شاہ جو اس سلسلہ کا کل سرسبد تھا، مسند آرا تھا۔ وہ بہاؤ الدین کے حلقہ گوشوں میں تھا اور اکثر ان کی خدمت میں حاضر ہوتا۔ اسی زمانہ میں امام فخر الدین رازی بھی تھے اور خوارزم شاہ کو ان سے بھی خاص عقیدت تھی۔ اکثر ایسا ہوتا کہ جب محمد خوارزم شاہ، بہاؤ الدین کی خدمت میں حاضر ہوتا تو امام صاحب بھی ہمراہ ہوتے۔ بہاؤ الدین اثنائے وعظ میں فلسفہ یونانی اور فلسفہ دانوں کی نہایت مذمت کرتے اور فرماتے کہ جن لوگوں نے کتب آسمانی کو پس پشت ڈال رکھا ہے اور فلسفوں کی تقویم کہن پر جان دیتے ہیں، نجات کی کیا امید کر سکتے ہیں۔ امام صاحب کو یہ ناگوار گزرتا لیکن خوارزم شاہ کے لحاظ سے کچھ نہ کہہ سکتے۔

ایک دن خوارزم شاہ مولانا بہاؤ الدین کے پاس گیا تو ہزاروں لاکھوں آدمیوں کا مجمع تھا۔ شخصی سلطنتوں میں جو لوگ مرجع عام ہوتے ہیں، سلاطین وقت کو ہمیشہ ان کی طرف سے بے اطمینانی رہتی ہے۔ مامون الرشید نے اسی بناء پر حضرت علی رضا کو عید گاہ جانے سے روک دیا تھا۔ جہاگیر نے اسی بناء پر مجدد الف ثانی کو قید کر دیا تھا۔ بہر حال خوارزم شاہ نے حد سے زیدہ بھیڑ بھار نہ دیکھ کر امام رازی سے کہا کہ کس غضب کا مجمع ہے۔ امام صاحب اس قسم کے موقع کے منتظر رہتے تھے۔ فرمایا کہ ہاں اور اگر ابھی سے تدارک نہ ہوا تو پھر مشکل پڑے گی۔ خوارزم شاہ نے امام صاحب کے اشارہ سے خزانہ شاہی اور قلعہ کی کنجیاں بہاؤ الدین کے پاس بھیج دیں اور کہلا بھیجا کہ اسباب سلطنت سے صرف یہ کنجیاں

میرے پاس رہ گئیں ہیں، وہ بھی حاضر ہیں۔ مولانا بہاؤ الدین نے فرمایا کہ اچھا جمعہ کو وعظ کہہ کر یہاں سے چلا جاؤں گا۔ جمعہ کے دن شہر سے نکلے، مریدان خاص میں سے تین سو بزرگ ساتھ تھے۔ خوارزم شاہ کو خبر ہوئی تو بہت ہچکچاتیا اور حاضر ہو کر بڑی منت سماجت کی، لیکن یہ اپنے ارادے سے باز نہ آئے۔ راہ میں جہاں گزر ہوتا تھا تمام رؤسا و امراء زیارت کو آتے تھے۔ ۶۱۰ ہجری میں نیشاپور پہنچے۔ خواجہ فرید الدین عطاران کے مٹنے کو آئے۔ اس وقت مولانا روم کی عمر چھ برس کی تھی، لیکن سعادت کا ستارہ پیشانی سے چمکتا تھا۔ خواجہ صاحب نے شیخ بہاؤ الدین سے کہا کہ اس جوہر قابل سے غافل نہ ہونا۔ یہ کہہ کر اپنی مثنوی "اسرار نامہ" مولانا کو عنایت کی۔ ۳

سلاطین روم

چونکہ مولانا کے حالات زندگی میں سلاطین روم کا ذکر جا بجا آئے گا اور ان سلاطین میں سے اکثر کو مولانا سے خاص تعلق رہا ہے، اس لئے مختصر طور پر اس سلسلہ کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ اس زمانہ میں جو لوگ سلاطین روم کہلاتے تھے، وہ سلجوقیہ کی تیسری شاخ تھی جو ایشیائے کوچک پر قابض ہو گئی تھی اور اس زمانہ میں ایشیائے کوچک ہی کو روم کہتے تھے۔ یہ سلطنت ۲۲۰ سال تک قائم رہی اور چودہ حکمران ہوئے۔ اس سلسلے کا پہلا فرمان روا قتلмыш تھا، جو ظفر لبک سلجوقی کا برادر عمو تھا۔ قتلмыш الپ ارسلان کے مقابلے میں باغی ہو کر ۴۵۶ھ میں مارا گیا۔ مولانا اپنے والد کے ساتھ جب ان اطراف میں آئے تو اس وقت علاؤ الدین

کی قبادتخت سلطنت پر متمکن تھا۔ وہ بڑی عظمت و جلال کا بادشاہ تھا اور اس کی حدود سلطنت بہت وسیع ہو گئی تھیں۔ ۲۳۳ھ میں مر گیا اور اس کا بیٹا غیاث الدین کینکسر و بادشاہ ہوا۔ اس کے زمانہ میں ۶۴۱ھ میں تاتاریوں نے بہ سرداری تاجوروم کا رخ کیا۔ غیاث الدین نے ان کو روکنا چاہا، لیکن خود شکست کھائی اور مجبور ہو کر مطیع ہو گیا اور ۶۵۶ھ میں وفات پائی۔ اس نے تین بیٹے چھوڑے۔ علماء الدین کی قباد، عز الدین کی کاؤس اور رکن الدین قلیج ارسلان۔ علاء الدین کو خاص قونیہ کی حکومت ملی، ۶۵۵ھ میں وہ ہلاکو خان کے بھائی منجو خان سے ملنے کے لیے قونیہ سے چلا اور اسی سفر میں مر گیا۔ منجو خان نے ہلاوروم کو اس کے دو بھائیوں میں تقسیم کر دیا اور یہ دونوں بھائی منجو خان کے خراج گزار رہے۔

عز الدین کی کاؤس خاص قونیہ کا بادشاہ تھا۔ اسی زمانے میں ہلاکو کے سپہ سالار بیکو نے قونیہ پر حملہ کیا، کی کاؤس بھاگ گیا۔ اہل شہر نے خطیب شہر کے ہاتھ پر بیکو سے بیعت کی، بیکو نے خطیب کی بہت عزت کی اور اس کی بیوی خطیب کے ہاتھ پر اسلام لائی۔

۶۵۹ھ میں کی کاؤس اور رکن الدین دونوں بھائیوں میں لڑائی ہوئی اور ہلاکو کی مدد سے رکن الدین نے فتح پائی لیکن وہ خود بھی قتل کر دیا گیا۔ معین الدین پروانہ جس کا ذکر اکثر مولانا کے حالات میں آئے گا، اسی رکن الدین کا حاجب اور دراصل سیاہ و سفید کا مالک تھا۔ ۵۰ رکن الدین، مولانا روم کا مرید خاص اور منہ بولا بیٹا تھا۔

مولانا بہاء الدین نیشاپور سے روانہ ہو کر بغداد پہنچے، یہاں مدتوں قیام

مولانا نے مدرسہ حلاویہ کے سوا حلب کے اور مدرسوں میں بھی علم کی تحصیل کی۔ طالب علمی ہی کے زمانہ میں عربیت، فقہ، حدیث اور تفسیر اور معقول میں یہ کمال حاصل کیا کہ جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا اور کسی سے حل نہ ہوتا تو لوگ ان کی طرف رجوع کرتے۔ ۱۱

دشوق کی نسبت یہ پتہ نہیں چلتا کہ کس مدرسے میں رہ کر تحصیل کی۔ پھر سالار نے ایک ضمنی موقع پر لکھا ہے کہ "وقتیکہ خداوندگار ما، در دمشق بود در مدرسہ برانیہ در حجرہ کہ متمکن بودند۔" لیکن ہم کو مدرسہ برانیہ کے کچھ حالات معلوم نہیں۔ "مناقب العارفین" میں لکھا ہے کہ مولانا نے سات برس تک دمشق میں رہ کر علوم کی تحصیل کی اور اس وقت مولانا کی عمر چالیس برس کی تھی۔ ۱۲

یہ امر قطعی ہے کہ مولانا نے تمام علوم درسیہ میں نہایت اعلیٰ درجہ کی مہارت پیدا کی تھی۔ "جواہر مضیہ" میں لکھا ہے

كان عالماً بالمداهب واسع الفقه عالماً بالخلاف و انواع العلوم۔ ۱۳ خود ان کی مثنوی اس کی بہت بڑی شہادت ہے، لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے جو کچھ پڑھا تھا اور جن چیزوں میں کمال حاصل کیا تھا، وہ اشاعرہ کے علوم تھے۔ مثنوی میں جو تفسیری روایتیں نقل کی ہیں، اشاعرہ یا ظاہریوں کی روایتیں ہیں۔ انبیاء کے قصص وہی نقل کئے ہیں، جو عوام میں مشہور تھے۔ معتزلہ سے ان کو وہی نفرت ہے جو اشاعرہ کو ہے، چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں۔

ہست این تاویل اہل اعتزال وائے آنکس کو ندارد نور حال

سید برہان الدین سے استفادہ

مولانا کے والد نے جب وفات پائی تو سید برہان الدین اپنے وطن ترمذ میں تھے۔ یہ خبر سن کر ترمذ سے روانہ ہوئے اور قونیہ میں آئے۔ مولانا اس وقت لارندہ میں تھے۔ سید برہان الدین نے مولانا کو خط لکھا اور اپنے آنے کی اطلاع دی۔ مولانا اسی وقت روانہ ہوئے۔ قونیہ میں شامرد استاد کی ملاقات ہوئی۔ دونوں نے ایک دوسرے کو گلے لگایا اور دیر تک دونوں پر بے خودی کی کیفیت رہی۔ اتفاق کے بعد سید نے مولانا کا امتحان لیا اور جب تمام علوم میں کامل پایا تو کہا کہ صرف علم باطنی رہا ہے اور یہ تہذیب و اندکی بات ہے۔ جو میں تم کو بتاؤں، ۱۴ چنانچہ برس تک طریقت اور سلوک کی تعلیم دی۔ بعضوں کا بیان ہے کہ اسی زمانے میں مولانا ان کے مرید بھی ہو گئے چنانچہ "مناقب العارفین" میں ان تمام واقعات کو یہ تفصیل ملتی ہے۔ مولانا نے اپنی مثنوی میں جو سید و صوفیوں کی طرح نام برتتے اس طرح ایک شخص مرید و پیر کا نام لیتا ہے۔ یہ سب پچھتھا، لیکن مولانا پر اب تک ظاہری علوم ہی کا رنگ غالب تھا۔ علوم دینیہ کا درس دیتے تھے، وعظ کہتے تھے، فتویٰ دیتے تھے۔ ہاتھ وغیرہ سے سخت احتراز کرتے تھے۔ ان کی زندگی کا دوسرا دور درحقیقت شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوتا ہے جس کو ہم تقسیم کرتے ہیں۔

یہ عجیب بات ہے کہ شمس تبریز کی ملاقات کا واقعہ مولانا کی زندگی کا سب سے بڑا واقعہ ہے۔ ترکروں اور تاریخوں میں اس قدر مختلف اور متناقض طریقوں سے منقول ہے کہ اصل واقعہ کا پتہ لگانا مشکل ہے۔

شمس تبریز کی ملاقات

”جو اہر مضیہ“ جو ملائے حنفیہ کے حالات میں سب سے پہلی اور سب سے زیادہ مستند کتاب ہے، اس میں لکھا ہے کہ ایک دن مولانا گھر میں تشریف رکھتے تھے۔ تلامذہ آس پاس بیٹھے تھے۔ چاروں طرف کتابوں کا ڈھیر لگا ہوا تھا۔ اتفاقاً شمس تبریز کسی طرف سے آئے اور سلام کر کے بیٹھ گئے۔ مولانا کی طرف مخاطب ہو کر پوچھا کہ یہ (کتابوں کی طرف اشارہ کر کے) کیا ہے۔ مولانا نے کہا یہ وہ چیز ہے جس کو تم نہیں جانتے، یہ کہنا تھا کہ دفعہ تمام کتابوں کو آگ لگ گئی۔ مولانا نے کہا یہ کیا ہے؟ شمس نے کہا یہ وہ چیز ہے جس کو تم نہیں جانتے۔ شمس تو یہ کہہ کر چل دیئے، مولانا کا یہ حال ہوا کہ گھریار، مال اولاد سب چھوڑ چھاڑ کر نکل کھڑے ہوئے اور ملک بہ ملک خاک چھانتے پھرے، یلین شمس کا کہیں پتہ نہ لگا۔ کہتے ہیں کہ مولانا کے مریدوں میں سے کسی نے شمس کو قتل کر ڈالا۔ ۱۵

زین العابدین شروانی نے مثنوی کے دیباچہ میں لکھا کہ شمس تبریز کو ان کے پیر بابا جمال الدین جندی نے حکم دیا کہ روم جاؤ، وہاں ایک دل سوختہ ہے، اس کو روم کر آؤ۔ شمس پھرتے پھرتے قونیہ پہنچے، شکر فروشوں کی کارواں سرائیں اترے۔ ایک دن مولانا روم کی ساری بڑے ترک و احتشام سے نکلی، شمس نے سر راہ ٹوک کر پوچھا کہ ”مجاہدہ و ریاضت سے کیا مقصد ہے۔“ مولانا نے کہا۔ ”اتباع شریعت۔“ شمس نے کہا ”یہ تو سب جانتے ہیں۔“ مولانا نے کہا۔ اس

سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتا ہے۔“ شمس نے فرمایا۔ ”علم کے یہ معنی ہیں کہ تم کو منزل تک پہنچا دے۔“

پھر حکیم سنائی کا یہ شعر پڑھا:

علم کز تو ترانہ بستاد
جہل ازاں علم بہ بود بسیار

مولانا پر ان جملوں کا یہ اثر ہوا کہ اسی وقت شمس کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔

ایک اور روایت میں ہے کہ مولانا حوض کے کنارے بیٹھے ہوئے تھے۔

س نے کچھ کتابیں رکھی ہوئی تھیں۔ شمس نے پوچھا کہ ”یہ کیا کتابیں ہیں؟“ مولانا نے کہا۔ یہ قیل و قال ہے، تم کو اس سے کیا غرض؟“ شمس نے کتابیں اٹھا کر حوض میں پھینک دیں۔ مولانا کو نہایت رنج ہوا اور کہا ”میں درویش اتم نے ایسی چیزیں ضائع کر دیں جو اب کسی طرح نہیں مل سکتیں، ان کتابوں میں ایسے نادر نکتے تھے کہ ان کا نعم البدل نہیں مل سکتا۔“ شمس نے حوض میں ہاتھ ڈالا اور تمام کتابیں نکال کر کنارے پر رکھ دیں۔ طوف یہ کہ کتابیں ویسی ہی خشک کی خشک تھیں، نمی کا نام تک نہ تھا۔ مولانا پر سخت حیرت طاری ہوئی۔ شمس نے کہا ”یہ عالم حال کی باتیں ہیں، تم ان کو کیا جانو۔“ اس کے بعد مولانا ان کے ارادت مندوں میں داخل ہو گئے۔ ۱۶

ابن بطوطہ سفر کرتے کرتے جب قونیہ پہنچا ہے تو مولانا کی قبر کی زیارت کی۔ اس تقریب سے مولانا کا مجھ حال لکھا ہے اور شمس کی ملاقات کی جو روایت وہاں تواتر مشہور تھی۔ اس کو نقل کیا ہے۔ چنانچہ وہ حسب ذیل ہے

”مولانا اپنے مدرسے میں درس دیا کرتے تھے۔“

ایک دن ایک شخص حلوہ بیچتا ہوا مدرسہ میں آیا۔ حلوے کی اس نے قاشیں بنائی تھیں اور ایک ایک قاش بیچتا تھا۔ مولانا نے ایک قاش لی اور تناول فرمائی۔ حلوہ دے کر وہ تو کسی طرف نکل گیا، ادھر مولانا کی یہ حالت ہوئی کہ بے اختیار اٹھ کھڑے ہوئے اور خدا جانے مدھر چل دیئے۔ جب کبھی زبان کھلتی تو شعر بڑھتے تھے۔ ہاتھوں کچھ پتہ نہ چلا۔ کئی برس کے بعد آئے تو یہ حالت تھی کہ کچھ بولتے چالتے نہ تھے۔ ان کے شاگرد ان شعروں کو لکھ لیا کرتے تھے۔ یہی اشعار تھے جو جمعہ رزمثنوی بن گئی۔ "یہ واقعہ مولانا بنوہ مستند ہے۔ ان اطراف میں اس مثنوی کی بڑی عزت ہے۔ لوگ اس کی نہایت تعظیم کرتے ہیں اور اس کا درس دیتے ہیں۔ خانقاہوں میں شب جمعہ معمولاً ان نثارات کی جاتی ہے۔

جو روایتیں نقل ہوئیں، ان میں سے بعض نہایت مستند کتابوں میں ہیں (مثلاً جواہر مضیہ) جنس اور تذکروں میں منقول ہیں۔ جنس زبانی متواتر روایتیں ہیں، لیکن ایک بھی صحیح نہیں، نہ صرف اس لحاظ سے کہ خارج از قیاس ہیں بلکہ اس لئے کہ جیسا کہ آگے آتا ہے، صحیح روایت کے خلاف ہیں۔ اس سے آپ قیاس کر سکتے ہیں کہ صوفیہ کبار کے حالات میں کس قدر دور از کار روایتیں مشہور ہو جاتی ہیں اور وہی کتابوں میں درج ہو کر سلسلہ بہ سلسلہ پھیلتی جاتی ہیں۔

سہ سالار جن کا ذکر اوپر گزر چکا ہے، مولانا کے خاص شاگرد تھے۔

چالیس برس فیض صحبت اٹھایا تھا۔ اتنے نگاری میں ہر جگہ خرق عادت کی بھی آمیزش کرتے جاتے تھے۔ تاہم شمس کی ملاقات کا جو حال نکلا ہے سادہ، صاف اور بالکل قرین عقل ہے۔ چنانچہ ہم اس کو بہ تفصیل اس موقع پر نقل کرتے ہیں لیکن ملاقات کے ذکر سے پہلے مختصر طور پر شمس تبریز کے حالات لکھنے ضروری ہیں۔

شمس تبریز کے والد کا نام علاؤ الدین تھا۔ وہ "کیا بزرگ" کے خاندان سے تھے۔ جو فرقہ اسمعیلیہ کا امام تھا، لیکن انہوں نے اپنا آبائی مذہب ترک کر دیا تھا۔ ۱۸ شمس نے تبریز میں علم ظاہری کی تحصیل کی پھر بابا کمال الدین جندی کے مرید بنے، لیکن عام صوفیوں کی طرح پیری مریدی اور بیعت و ارادت کا طریقہ نہیں اختیار کیا۔ سوداگروں کی وضع میں شہروں کی سیاحت کرتے رہتے۔ جہاں جاتے کارواں سرا میں اترتے اور حجرے کا دروازہ بند کر کے مراقبے میں مصروف ہو جاتے۔ معاش کا یہ طریقہ رکھا تھا کہ کبھی کبھی ازار بند بن لیتے اور اس کو بیچ کر کفاف مہیا کرتے۔ ایک دفعہ مناجات کے وقت دعا مانگی کہ الہی! کوئی ایسا بندہ خاص ملتا جو میری صحبت کا تحمل ہو سکتا۔ عالم غیب سے اشارہ ہوا کہ روم کو جاؤ۔ اسی وقت چل کھڑے ہوئے۔ تو یہ پہنچے تو رات کا وقت تھا۔ برنج فروشوں کی سرائے میں اترے۔ سرائے کے دروازہ پر ایک بلند چبوترہ تھا، اکثر امراء اور عمائد تفریح کے لیے وہاں آ بیٹھتے تھے۔ شمس بھی اسی چبوترے پر بیٹھا کرتے تھے۔ مولانا کو ان کے آنے کا حال معلوم و اتوان کی ملاقات کو چلے۔ راہ میں لوگ قدمبوسی ہوتے جاتے تھے۔ اسی شان سے سرائے کے دروازے پر پہنچے۔ شمس نے سمجھا کہ یہی شخص ہے جس کی نسبت بشارت ہوئی ہے۔ دونوں بزرگوں کی آنکھیں چار ہوئیں اور دیر تک زبان

حال میں باتیں ہوتی رہیں۔ شمس نے مولانا سے پوچھا کہ حضرت بایزیدؒ بسطامی کے ان دو واقعات میں کیونکر تطبیق ہو سکتی ہے کہ ایک طرف تو یہ حال تھا کہ تمام عمر اس خیال سے خربوزہ نہیں کھایا کہ معلوم نہیں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کس طرح کھایا ہے؟ دوسری طرف اپنی نسبت یوں فرماتے تھے کہ سبحانی ما اعظم شانی، (یعنی اللہ اکبر! میری شان کس قدر بڑی ہے) حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بایں ہمہ جلالت شان فرمایا کرتے تھے کہ میں دن بھر میں ستر دفعہ استغفار کرتا ہوں۔ مولانا نے فرمایا کہ بایزید اگرچہ بہت بڑے پایہ کے بزرگ تھے لیکن مقام ولایت میں وہ ایک خاص درجے پر ٹھہر گئے تھے اور اس درجہ کی عظمت کے اثر سے ان کی زبان سے ایسے الفاظ نکل جاتے تھے، بخلاف اس کے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منزل تقرب میں برابر ایک پایہ سے دوسرے پایہ پر چڑھتے جاتے تھے۔ اس لئے جب بلند پایہ پر پہنچتے تھے تو پہلا پایہ اس قدر پست نظر آتا تھا کہ اس سے استغفار کرتے تھے۔

”مناقب العارفین“ کی روایت میں جزئی اختلافات کے ساتھ تصریح ہے کہ یہ ۶۳۲ ہجری کا واقعہ ہے۔ اس بنا پر مولانا کی مندرجہ نشین فقر کی تاریخ اسی سال سے شروع ہوتی ہے۔

سہ سالہ کا بیان ہے کہ چھ مہینے تک برابر دونوں بزرگ صلاح الدین زکوب کے حجرہ میں چلے کس رہے۔ اس مدت میں آب و غذا قطعاً متروک تھی اور بجز صلاح الدین کے اور کسی کو حجرہ میں آمد و رفت کی مجال نہ تھی۔ ”مناقب العارفین“ میں اس مدت کو نصف کر دیا ہے۔ اس زمانے سے مولانا کی حالت میں ایک نمایاں تغیر جو پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ اب تک سماع سے محترز تھے۔ اب اس کے بغیر چین نہیں

آتا تھا، چونکہ مولانا نے درس و تدریس اور وعظ و پند کے اشتغال دفعتاً چھوڑ دیئے اور حضرت شمس کی خدمت سے دم بھر کو جدا نہیں ہوتے تھے، تمام شہر میں ایک شورش مچ گئی۔ لوگوں کو سخت رنج تھا کہ ایک دیوانہ بے سرو پانے مورنا پر ایب سحر کر دیا کہ وہ کسی کام کے نہیں رہے۔ یہ برہمی یہاں تک پھیلی کہ خود مریدان خاص اس کی شکایت کرنے لگے۔ شمس کو ڈر ہوا کہ یہ شورش فتنہ انگیزی کی حد تک نہ پہنچ جائے، چپکے سے گھر سے نکل کر دمشق کو چل دیئے۔ مولانا کو ان کے فراق کا ایب صدمہ ہوا کہ سب لوگوں سے قطع تعاقب کر کے عزلت اختیار کی۔ مریدان خاص کو بھی خدمت میں بار نہیں مل سکتا تھا۔

مدت کے بعد شمس نے مولانا کو دمشق سے خط لکھا۔ اس خط نے شوق کی آگ اور بھڑکادی۔ مولانا نے اس زمانے میں نہایت رقت آمیز اور پُر اثر اشعار کہے۔ جن لوگوں نے شمس کو آزر دہ کیا تھا، ان کو سخت ندامت ہوئی۔ سب نے مولانا سے آکر معافی کی درخواست کی۔ چنانچہ اس واقعہ کو مولانا کے صاحبزادے سلطان ولد نے اپنی مثنوی میں درج کیا ہے۔

ہمہ گریاں، بہ توبہ گفتہ کہ وائے
عفو ماکن ازیں گنہ، خدائے
طفل رہ بودہ ایم، خردہ مکیر
یارب انداز در دل آں میر
قدر او از علی نہ دانستیم
کہ بداد پیشوا نہ دانستیم
کہ کند عذر ہائے مارا او
عفو کلی ازیں شدیم دو تو
پیش شیخ آمدند لایہ کناں
کہ بخشا مکن دگر ہجران
توبہ ہامی کنیم رحمت کن
گردگر این کنیم لعنت کن

شش شہ چونکہ دید از تین این راه شاں داد و رفت از و آں کیں
اب رائے یہ قرار پائی کہ سب مل کر دمشق جائیں اور شمس کو منا کر
! میں۔ سلطان ولد اس قافلہ کے سالار بنے۔ مولانا نے شمس کے نام ایک منظوم
خط لکھا اور سلطان ولد کو دیا کہ خود پیش کرنا۔ خط یہ تھا:

بہ خدائے کہ در ازل بودہ ست جی و دانا و قادر قیوم
نور او شمع ہای عشق افروخت تا شد صد ہزار سر معلوم
از یکے حکم او جہاں پُر شد عاشق و عشق و حاکم و محکوم
در طلسمات شمس تبریزی گشت تنج عجائبش مکتوم
کہ ازاں دم کہ تو سفر کردی از حلاوت جدا شدیم چوموم
بہ شب بچو شمع سے سوزیم زان شب بخت و آنکس محروم
در فراق جمال تو مارا جسم ویران و جان بچوں موم
آں عناں را بدیں طرف برتاب زفت کن بیل عیش را خرطوم
بے حضورت سماع نیست حلال بچو شیطان طرب شدہ مرجوم
یک غزل بے تویج گفتہ نشد تارسد آں بہ مشرقہ مفہوم
بس بدوق سماع نامہ تو غزلی بچ و شش بحد منظوم
شام از نور صبح روشن باد ای بہ تو فخر شام و ارمن و روم
ان شعرا کے علاوہ ایک غزل بھی پندرہ اشعار کی لکھی تھی، جس کے دو
شعر دیباچہ مثنوی میں نقل کئے ہیں:

بروید، اے حریفان بکشید، یار مارا بمن آوری، حلا صم گر یز پرا
اگر او بوندہ گوید، کہ دم دگر بیاید مخورید مکر اورا، بفرید او شمارا ۱۹
سحان ولد قافلہ کے ساتھ دمشق پہنچے۔ بڑی مشکل سے شمس کا پتہ چلا۔
سب سامنے جا کر آداب و تسکیم بجالائے اور پیشکش کی جو ساتھ لائے تھے، نذر کر
کے مولانا کا خط دیا۔ شمس مسکرائے کہ۔ ع۔ ”بہ دام ودانہ نگیرند مرغ دانارا“ پھر
فرمایا کہ ان خرف ریزوں کی ضرورت نہیں، مولانا کا پیام کافی ہے۔ چند روز تک
اس سفارت کو مہمان رہا۔ پھر دمشق سے سب کوے کر روانہ ہوئے۔ تمام لوگ
سوار یوں پر تھے لیکن سلطان ولد کمال ادب سے شمس کے رکاب کے ساتھ دمشق
سے قونیہ تک پیادہ آئے۔ مولانا کو خبر ہوئی تو تمام مریدوں اور حاشیہ بوسوں کو
ساتھ لے کر استقبال کو نکلے اور بڑے ترک و احتشام سے لائے۔ مدت تک
بڑے ذوق و شوق کی صحبتیں رہیں۔

چند روز کے بعد حضرت شمس نے مولانا کی ایک پروردہ کے ساتھ جس
کا نام کیما تھا۔ شادی کر لی۔ مولانا نے مکان کے سامنے ایک خیمہ نصب کرادیا
کہ حضرت شمس اس میں قیام فرمائیں۔

مولانا کے ایک صاحبزادے جن کا نام علاؤ الدین تھا، جب مولانا سے
ملنے آتے تھے تو حضرت شمس کے خیمہ میں سے ہو کر جاتے۔ شمس کو ناگوار ہوتا۔
چند بار منع کیا لیکن وہ باز نہ آئے۔ علاؤ الدین نے لوگوں سے شکایت شروع
کی۔ حاسدوں کو موقع ملا۔ سب نے کہنا شروع کیا کہ کیا غضب ہے، ایک بیگانہ
آئے اور یگانوں کو گھر میں نہ آنے دے۔ یہ چرچا بڑھتا گیا، یہاں تک کہ شمس

نے اب کی دفعہ عزم کر لیا کہ جا کر پھر کبھی نہ آئیں۔ چنانچہ دفعہ غائب ہو گئے۔ مولانا نے ہر طرف آدمی دوڑائے، لیکن کہیں پتہ نہ چلا۔ آخر تمام مریدوں اور عزیزوں کو ساتھ لے کر خود تلاش کو نکلے۔ دمشق میں قیام کر کے ہر طرف سراغ رسانی کی، لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ آخر مجبور ہو کر قونیہ کو واپس چلے آئے۔ ۲۱ یہ تمام واقعات سپہ سالار نے بہ تفصیل لکھے ہیں۔ مناقب العارفین“ میں کیمیا سے شادی کرنے کا واقعہ منقول نہیں، لیکن اس قدر لکھا ہے کہ حضرت شمس کی زوجہ محترمہ کیمیا خاتون تھی۔ وہ بے اجازت ایک دفعہ باہر چلی گئی تھیں۔ اس پر حضرت شمس سخت ناراض ہوئے۔ وہ اسی وقت بیمار ہو گئیں اور تین دن کے بعد مر گئیں۔ ان کی وفات کے بعد حضرت شمس دمشق کو چلے گئے۔ ”مناقب العارفین“ میں یہ بھی لکھا ہے کہ یہ واقعہ شعبان ۶۴۴ ہجری میں پیش آیا۔ اگر یہ روایت صحیح ہے تو مولانا اور شمس کی صحبت کل دو برس رہی۔

مثنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ شمس اول دفعہ جب ناراض ہو کر چلے گئے تو اپنے وطن تبریز پہنچے اور مولانا خود جا کر ان کو تبریز سے لائے۔ چنانچہ خود مثنوی میں اس واقعہ کی طرف ان اشعار میں اشارہ کیا ہے۔

سار بانا! بار بکشاں اشتراں شور تبریز ست وکوی دلتاں
فر فردوس سب این پالیز را شمع عرش است این تبریز را
ہر زمانے فوج روح انگیز جاں از فراز عرش بر تبریزیاں ۲۲



شمس تبریز کا گم یا قتل ہونا:

یہ عجیب بات ہے کہ سپہ سالار نے جو بقول خود چالیس برس تک مولانا کی خدمت میں رہے، شمس تبریز کی نسبت صرف اس قدر لکھا ہے کہ وہ رنجیدہ ہو کر کسی طرف نکل گئے اور پھر ان کا پتہ نہ لگا۔ ۲۳ لیکن اور تمام تذکرے متفق اللفظ ہیں کہ ان کو اسی زمانہ میں جب کہ وہ مولانا کے پاس مقیم تھے، مولانا کے بعض مریدوں نے حسد کی وجہ سے قتل کر دیا۔ ۲۴

”نجات الانس“ میں ہے کہ خود مولانا کے صاحبزادے علاؤ الدین محمد نے یہ حرکت کی۔ ”نجات الانس“ میں شمس کی شہادت کا سن ۶۴۵ ہجری لکھا ہے۔ ۲۵ غرض شمس کی شہادت یا غیبت کا زمانہ ۶۴۴ ہجری اور ۶۴۵ ہجری کے بیچ میں ہے۔ شمس کی شہادت نے مولانا کی حالت بالکل بدل دی۔

مولانا کی شاعری کی ابتدا:

تذکرہ نویسوں نے گو تصریح نہیں کی لیکن قرآن صاف بتاتے ہیں کہ شمس کی ملاقات سے پہلے مولانا کے شعرا نہ جذبات اسی طرح ان کی طبیعت میں پنہاں تھے، جس طرح پتھر میں آگ ہوتی ہے۔ شمس کی جدائی گویا چمقاں تھی اور شرارے ان کی پُر جوش غزلیں۔ مثنوی کی ابتداء اسی دن سے ہوئی، چنانچہ تفصیل آگے آئے گی۔

اسی زمانہ میں ہلاکو خاں کے سپہ سالار بیچوں خاں نے قونیہ پر حملہ کیا اور

پنہ نہ جیس شہ کے یہاں صرف پھیلا دیں۔ اہل شہری سرہ سے تنگ آکر مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ آپ نے ایک نیلے پر جو پتھو خاں کے خیمہ گاہ کے سامنے تھے، جا کر مصلّا چھا دیا اور نماز پڑھنی شروع کی۔ پتھو خاں کے سپاہیوں نے مولانا کو تاک رتیر باراں کرنا چاہا لیکن کمانیں کھینچ نہ سکیں۔

آخر گھوڑے بڑھائے کہ تلوار سے قتل کر دیں، لیکن گھوڑے جگہ سے ہل نہ گئے۔ تمام شہ میں غل پڑ گیا۔ لوگوں نے پتھو خاں سے جا کر یہ واقعہ بیان کیا۔ اس نے خود خیمہ سے نکل کر کئی تیر چلائے لیکن سب پھٹ کر ادھر ادھر نکل گئے۔ چھوڑ کر گھوڑے سے اتر پڑا اور مولانا کی طرف چلا لیکن پاؤں اٹھ نہ سکے، آخر محاصرہ چھوڑ کر چلا گیا۔

یہ پوری روایت مناقب العارفین میں ہے۔ (صفحہ ۱۵۳)۔ مولانا روایتوں پر خوش اعتقادی کے حاشیے خود بخود چڑھتے جاتے ہیں۔ اس لئے اگر ان کو انگ کر دیا جائے تو واقعہ اس قدر نکلے گا کہ مولانا نے جب اطمینان، استقلال اور بے پروائی سے عین پتھو خاں کے خیمہ کے آگے مصلّا بچھا کر نماز پڑھنی شروع کی ہوگی اور اہل فوج کے تیر باراں کا کچھ خیال نہ کیا ہوگا، اس نے خود پتھو خاں کے دل کو مرعوب کر دیا ہوگا اور اس قسم کے واقعات کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

مدت تک مولانا کو شمس کی جدائی نے بے قرار و بے تاب رکھا۔ ایک دن اسی جوش و خروش کی حالت میں گھر سے نکلے۔ راہ میں شیخ صلاح الدین زکریا کی دوکان تھی۔ وہ چاندی کے ورق کوٹ رہے تھے۔ مولانا پر ہتھوڑے کی

آواز نے سماع کا اثر پیدا کیا، وہیں کھڑے ہو گئے اور وجد کی حالت طاری ہو گئی۔ شیخ مولانا کی حالت دیکھ کر اسی طرح ورق کوٹتے رہے، یہاں تک کہ بہت سی چاندی ضائع ہو گئی لیکن انہوں نے ہاتھ کو نہ روکا۔ آخر شیخ باہر نکل آئے۔ مولانا نے ان کو آغوش میں لے لیا اور اس جوش و مستی میں دو پہر سے عصر تک یہ شعر گاتے رہے

کی مجھے پدید آمد ازیں ۲۶ دوکان زکریا

زی صورت زی معنی، زی خوبی، زی خوبی

شیخ صلاح الدین نے وہیں کھڑے کھڑے دوکان لٹوادی اور دامن جھاڑ کر مولانا کے ساتھ ہو گئے۔ وہ ابتداء سے صاحب حال تھے۔ سید برہان الدین محقق سے ان کو بیعت تھی اور اس لحاظ سے مولانا کے ہم استاد اور مولانا کے والد کے شاگرد کے شاگرد تھے۔ ۲۷

صلاح الدین زکریا کی صحبت:

مولانا کو صلاح الدین کی صحبت سے بہت کچھ تسلی ہوئی۔ نو برس تک متصل ان سے صحبت گرم رہی۔ جس بات کے لیے مولانا شمس تبریز کو ڈھونڈتے پھرتے تھے ان سے حاصل ہوئی۔ چنانچہ بہاؤ الدین، ولد اپنی مشنوی میں فرماتے ہیں

قطب ہفت آسمان و ہفت زمیں لقب شاہ بود صلاح الدین
نور خور از رخسار خجل گشتے ہر کہ دیدیش ز اہل دل گشتے

چوں واردید، شیخ صاحب حال برگزیدش ز جملہ ابدال
 روبرو کرد جملہ را بگذاشت غیر اورا خطا و سہوا نکاشت
 گفت آن شمس دیں کہ می گفتیم باز آمد بہا، چرا نختیم
 گفت از روئے مہر با یاراں نیست پرواے کس مرا بہ جہاں
 من ندارم سر شا بروید از ہرم، باصلاح دیں گروید
 شورش شیخ گشت ازو ساکن واں ہمہ رنج و گفتگو ساکن
 شیخ با او چنانکہ با آن شاہ شمس تمرین خاصہ اللہ
 خوش در آمیخت ہجو شیر و شکر کار ہر دوز ہم دگر شد زر ۸۲
 مولانا صلاح الدین کی شان میں نہایت ذوق و شوق کی غزلیں اور
 اشعار لکھتے تھے۔ ایک غزل میں فرماتے ہیں:

مطربا! اسرار مارا باز گو قصہ ہائے جاں فزارا باز گو
 مادباں بر بستہ ایم از ذکر او تو حدیث دل کشارا باز گو
 چوں صلاح الدین صلاح جان ماست آن صلاح، جان ہارا، باز گو ۸۹
 مولانا کے پرانے رفیقوں نے یہ دیکھ کر کہ ایک زرکوب جس کو لکھنا
 پڑھنا تک نہیں آتا تھا، مولانا کا نہ صرف ہمد و ہراز بن گیا ہے بلکہ مولانا اس
 سے اس طرح پیش آتے ہیں جس طرح مرید پیر کے ساتھ، سخت شورش برپا کی
 ارشاد صلاح الدین سے بری طرح پیش آنا چاہا، چنانچہ سلطان ولد اپنی مثنوی
 میں لکھتے ہیں:

باز در مکران غریب افتاد باز درہم شدند اہل فساد
 گفتہ باہم کزیں کیے رستم چوں نگہ می کنیم در شستم
 ایں کہ آمد ز او لیں ہتراست اولیں نور بود، ایں شرر است
 کاش کاں اولیہ بودے باز شیخ مارا رفیق و ہم دمساز
 ہمہ ایں مرد را ہے دانیم ہمہ ہم شہر نیم دہم خوانیم
 نہ ورا خطا، نہ علم، نہ گفتار برما خود نہ داشت، ایں مقدار
 گرچہ شاں تر بات می گفتند از غم و غصہ، شب نہ می نختند
 کای عجب از چہ روی، مولانا می نیاید کسے چو او دانا
 روز و شب، میکند سجود او را بر فرونان دیں، فزود او را
 یک مریدے برسم طنازی شد ازیشاں و کرد غمازی
 او ہماں لحد نزد مولانا آمد و گفت آن حکایات را
 کہ ہمہ محل جمع قصد آن دارند کہ فلاں رازنند و آزارند ۹۰

لیکن جب حریفوں کو معلوم ہوا کہ مولانا کا تعلق ان سے منقطع نہیں ہو
 سکتا تو اس خیال سے باز آئے۔ مولانا نے اپنے صاحبزادہ سلطان ولد کا شیخ
 صلاح الدین کی صاحبزادی سے عقد بھی کر دیا تھا تا کہ اختصار بطنی کے ساتھ
 ظاہری تعلقات بھی مستحکم ہو جائیں۔ سپہ سالار نے لکھا ہے کہ دس برس تک مولانا
 اور شیخ کی صحبتیں گرم رہیں، بار آخر ۶۶۲ھ میں شیخ بیمار ہوئے اور مولانا سے
 درخواست کی کہ دعا فرمائیے کہ اب ظاہر روح نفس عنصری سے نجات پائے۔
 تین چار روز بیمار رہ کر وفات پائی۔ مولانا نے تمام رفقاء اور اصحاب کے ساتھ ان

اور انتہاء کا میاب ہوگی۔ ۳۲ اسی زمانے میں مولانا نے یہ غزل لکھی۔

با ایں ہمہ مہر و مہربانی دل می دہت کہ خشم رانی
وین جملہ شیشہ خانہارا درہم شکنے پہ لن ترانی
در زلزلہ است دار دنیا کز خانہ تو رخت می کشانی
تالاں ز تو صد ہزار رنجور بے تو نہ زیند ہیں تو دانی
ان دنوں مولانا کا معمول تھا کہ سرخ عبا پہنا کرتے تھے۔ اسی زمانے
میں ایک اور غزل لکھی۔

رو سر بندہ بیالیں، تنہا مرا رہا کن ترک من خرابے شب گرد بتلا کن
ما نیم و موج سودا، شب تا بروز تنہا خواہی بیا بخشا خواہی برو جفا کن
بر شاہ خور دیاں، واجب وفا نباشد پس من چگونہ گویم، کیس در درادوا کن
در خواب، دوش پیری در کوئی عشق دیدم با سر اشار تم کرد کہ عزم سوی ما کن
گراژدہاسب برہہ عشقیست چوں زمرہ از برق ایں زمرہ، ہیں دفع اثر دہا کن
بس کن کہ بخود دم من، مگر تو ہنر فزائی تو بخ بوعلی گو، تنبیہ بوعلا کن ۳۳
چند روز بعد مزارِ مولانا کے اہل الدین اور منتظر کہ اپنے زمانے

سے باتیں تھیں، ملاقات میں مشغول ہوئے لیکن بعض کا یہ حال تھا کہ بھی کچھ بے
ہمی تھے۔ آخر تحقیق سے ما جزائے اور ملامت عرض کی کہ آپ خود مزار کی
نیفیت سے مطلع فرمائیں۔ مولانا مطلق متوجہ نہیں ہوتے تھے۔ اہل گوں نے سمجھا
کہ اب کوئی دن کے مہمان ہیں۔

بیماری کی خبر عام ہوئی تو تمام شہر عیدت کے لیے ٹوٹا۔ شیخ صدر الدین

کے جنازے کی مشایعت کی اور اپنے والد کے مزار کے پہلو میں دفن کیا۔
مولانا کو ان کی جدائی کا سخت صدمہ ہوا۔ اسی حالت میں، ایک غزل لکھی،
جس کا مطلع یہ ہے

ای دجراں در فراق آساں بگریست
دل میان خون نشہ عقل و جاں بگریست

حسام الدین چلی:

صلاح الدین کی وفات کے بعد مولانا نے حسان الدین چلی کو جو
معتقدان خاص میں تھے، ہمد و ہمراز بنایا اور جب تک کہ زندہ رہے، انہی سے
دل کو تسکین دیتے رہے۔ مولانا ان کے ساتھ اس طرح پیش رفتے تھے کہ وہ گوں
کو گمان ہوتا تھا کہ شاید ان کے مہینے۔ وہ بھی مولانا کا اس قدر ادب کرتے
تھے کہ پورے دس برس کی مدت میں ایک دن بھی مولانا کے وضو خانہ میں وضو
نہیں کیا۔ شدت کے جاڑے پڑتے ہوتے اور برف گرتی ہوتی لیکن گھر جا کر
وضو کرتے۔

حسام الدین ہی کی درخواست اور استدعا پر مولانا نے مثنوی لکھنی شروع
کی۔ اسے چنانچہ تفصیل اس کی مثنوی کے ذکر میں آئے گی۔

۲۷۲ ہجری میں قونیہ میں بڑے زور کا زلزلہ آیا اور مسلسل چالیس دن
تک قائم رہا۔ تمام لوگ سراسیمہ حیران پھرتے تھے۔ آخر مولانا کے پاس آئے
کہ یہ کیا بلائے آسمانی ہے۔ مولانا نے فرمایا کہ زمین بھوکی ہے، لقمہ تر چاہتی ہے

جوگی الدین اکبر کے تربیت یافتہ اور روم و شام میں مرجع عام تھے، تمام مریدوں کو ساتھ لے کر آئے۔ مولانا کی حالت دیکھ کر بے قرار ہوئے اور یہ دعا کی کہ خدا آپ کو جلد شفا دے۔ مولانا نے فرمایا شفا آپ کو مبارک ہو۔ عاشق اور معشوق میں بس ایک پیر بن کا پردہ رہ گیا ہے کیا آپ نہیں چاہتے کہ وہ بھی اٹھ جائے اور نور نور میں مل جائے۔ شیخ روتے ہوئے اٹھے، مولانا نے یہ شعر پڑھا:

چہ دانی تو کہ در باطن چہ شای ہمنشیں دارم

ز بخ زرین من مگر کہ پائے آہنیں دارم

شہر کے تمام امراء علم، مشائخ اور ہر طبقہ و درجہ لوگ آتے تھے اور بے اختیار چیخیں مار مار کر روتے تھے۔ ایک شخص نے پوچھا کہ آپ کا جانشین کون ہو گا؟ اگرچہ مولانا کے بڑے صاحبزادے سلطان بہاؤ الدین ولد سلوک اور تصوف میں بڑے پائے کے شخص تھے، لیکن مولانا نے حسام الدین چلی کی نام لیا۔ لوگوں نے دوبارہ بارہ بار پوچھا، پھر یہی جواب ملا۔ چوتھی مرتبہ سلطان ولد کا نام لے کر کہا کہ ان کے حق میں آپ کیا فرماتے ہیں۔ ارشاد ہوا کہ وہ پہلوان ہے، اس کو وصیت کی حاجت نہیں۔ ۳۴

مولانا پر پچاس دینار قرضہ تھا۔ مریدوں سے فرمایا کہ جو کچھ موجود ہے، ادا کر کے باقی قرض خواہ سے بھل کر الیٰکین قرض خواہ نے کچھ لینا گوارا نہ کیا۔ مولانا نے فرمایا کہ الحمد للہ اس سخت مرحلے سے رہائی ہوئی۔ حسام الدین چلی نے پوچھا آپ کے جنازے کی نماز کون پڑھائے گا۔ فرمایا، ”مولانا صدر الدین۔“ یہ وصیتیں کر کے جمادی الثانی ۶۷۲ھ کی پانچویں تاریخ یکشنبہ

کے دن غروب آفتاب کے وقت انتقال کیا۔ ۳۵

رات کو چہیز اور تکفین کا سامان مہیا کیا گیا۔ صبح کو جنازہ اٹھا۔ بچے، جوان، بوڑھے، امیر، غریب، عالم، جاہل ہر طبقہ اور ہر فرقہ کے آدمی جنازے کے ساتھ تھے اور چیخیں مار مار کر روتے جاتے تھے۔ ہزاروں آدمیوں نے کپڑے پھاڑا۔ جیسائی اور یہودی تک جنازے کے آگے انجیل اور توریت پڑھتے اور نوحہ کرتے جاتے تھے۔

بادشاہ وقت جنازے کے ساتھ تھا۔ اس نے ان کو بلا کر کہا کہ تم کو مولانا سے کیا تعلق۔ بولے کہ یہ شخص اگر تمہارا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تھا، تو ہمارا عیسیٰ اور موسیٰ (علیہم السلام) تھا۔ صندوق جس میں تابوت رکھا تھا، راہ میں چند دفعہ بدلا گیا اور اس کے تختے توڑ کر تبرک کے طور پر تقسیم کئے گئے۔ شام ہوتے ہوتے جنازہ قبرستان میں پہنچا۔ شیخ صدر الدین نماز جنازہ پڑھانے کے لیے کھڑے ہوئے لیکن بیچ مار سر بیہوش ہو گئے۔ آخر قاضی سراج الدین نے نماز پڑھائی۔ چالیس دن تک لوگ مزار کی زیارت کو آتے رہے، چنانچہ ان واقعات کو سلطان ولد نے اپنی مثنوی میں مختصر طور پر لکھا ہے:

پنجم ماہ در جماد آخر بود نقلاں آں شہر فاخر
سال ہفتاد و دودہ بہ عدد شش صد از عہد حضرت احمد
چشم زخمی چناں رسید آں دم گشت نالا فلک، در اں ماتم
مردم شہر از صغیر و کبیر ہمہ اندر فغان و آہ و نفیر
دسیاں ہم ز روی و اتراک کردہ از درد او گریباں چاک

میں نے سفر کے زمانہ میں اس فرقہ کے اکثر جلسے دیکھے ہیں۔ یہ دگ نمدی ٹوپی پہنتے ہیں، جس میں جوڑیا درز نہیں ہوتی۔ مشائخ اس ٹوپی پر عمامہ بھی باندھتے ہیں، خرقة یا کرتی کی بجائے ایک چنٹ دار جامہ ہوتا ہے۔ ذکر و شغل کا یہ طریقہ ہے کہ حلقہ باندھ کر بیٹھتے ہیں۔ ایک شخص کھڑا ہو کر ایک ہاتھ سینے پر اور ایک ہاتھ پھیلائے ہوئے رقص شروع کرتا ہے۔ رقص میں آگے یا پیچھے بڑھنا یا ہٹنا نہیں ہوتا بلکہ ایک جگہ جم کر متصل چکر لگاتے ہیں۔ سماع کے وقت دف اور نے بھی بجاتے ہیں، لیکن میں نے سماع کی حالت نہیں دیکھی۔

چونکہ مولانا پر ہمیشہ ایک وجد اور سکت کی حالت طاری رہتی تھی اور جیسا کہ آگے آئے گا، وہ اکثر جوش کی حالت میں ناپچے لگتے تھے۔ مریدوں نے تقلید اس طریقے کو اختیار کیا، حالانکہ یہ ایک غیر اختیاری کیفیت تھی، جو تقلید کی چیز نہیں۔ صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں جب کوئی شخص داخل ہونا چاہتا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ چالیس دن تک چار پایوں کی خدمت کرتا ہے۔ چالیس دن فقراء کے دروازے پر جھڑو دیتا ہے۔ چالیس دن آب شنی کرتا ہے۔ چالیس دن فراشی، چالیس دن بیزم کشی، چالیس دن صباشی، چالیس دن بازار سے سودا سلف لانا، چالیس دن فقراء کی مجلس کی خدمت گاری، چالیس دن داروغہ گری۔ جب یہ مدت تمام ہو چکتی ہے تو منسل دیا جاتا ہے اور تمام محرمات سے توبہ کرا کے حلقہ میں داخل کر لیا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ خانقاہ سے لباس (وبی جامنہ) ملتا ہے اور اسم بلالی کی تقین کی جاتی ہے۔ ۳۸



مولانا کے معاصرین اور اربابِ صحبت

اسلام کو آج تیرہ سو برس ہوئے اور اس مدت میں اس نے بار بار بڑے بڑے صدمات اٹھائے، لیکن ساتویں صدی میں جس زور کی اس کو ٹکرائی، کسی اور قوم یا مذہب کو لگی ہوتی تو پاش پاش ہو کر رہ جاتا۔ یہی زمانہ ہے جس میں تاتاریوں کا سیلاب اٹھا اور دفعہ اس سرے سے اس سرے تک پھیل گیا۔ سینکڑوں ہزاروں شہر اجڑ گئے، کم از کم نوے لاکھ آدمی قتل کر دیئے گئے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ بغداد جو تارک اسلام کا تاج تھا، اس طرح برباد ہوا کہ آج تک سنبھل نہ سکا۔ یہ سیلاب ۶۱۵ ہجری میں تاتار سے اٹھا اور ساتویں صدی کے اخیر تک برابر بڑھتا گیا۔ یہ سب کچھ ہوا، لیکن اسلام کا علمی دربار اسی اوج و شان کے ساتھ قائم رہا۔ محقق طوسی، شیخ سعدی، خواجه فرید الدین عطار، عراقی شیخ شہاب الدین سہروردی، شیخ محی الدین ابن عربی، صدر الدین قونوی، یاقوت حموی، شاذلی، ابن اثیر مؤرخ، ابن الفارض، عبد اللطیف بغدادی، نجم الدین رازی، سکاکی، سیف الدین آمدی، شمس الامامہ کردری، محدث ابن الصلاح، ابن النجار، مؤرخ بغداد، ضیاء بن بیطار، ابن حجب، ابن القفطی صاحب تاریخ اکلماء، خوبی منطق، شاہ ولی قاندر، رزمکانی وغیرہ اسی پر آشوب عہد کی یادگار ہیں۔

سلطنتیں دور حکومتیں مٹی جاتی تھیں لیکن علم و فن کی حدود وسیع ہوتی جاتی تھیں۔ اسی زمانے میں محقق طوسی نے ریاضیات کو نئے سرے سے ترتیب دیا،



یا قوت حموی نے قاسم بن بکر افیہ، لکھی۔ ضیاء بن بکر نے بہت سی نئی دوائیں دریافت کیں۔ شیخ سعدی نے غزل کو معراج پر پہنچایا۔ ابن الصلاح نے اصول حدیث کو مستقل فن بنادیا۔ رکاکی نے فن بدعت کی تکمیل کی۔ اکثر تذکروں میں لکھا ہے کہ مولانا اپنے زمانے کے ان مشاہیر میں سے اکثر سے ملے لیکن تفصیلی حالات نہیں ملتے۔ جس قدر یہ لگتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے۔

شیخ محی الدین اکبر سے دمشق میں ملاقات ہوئی اور یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا تحصیل علم میں مصروف تھے اور ان دنوں چالیس برس کی تھی۔ سپہ سالار لکھتے ہیں کہ مولانا جس زمانے میں دمشق میں تھے، محی الدین، شیخ سعد الدین حموی، شیخ عثمان رومی، شیخ احمد الدین کرمانی اور شیخ صدر الدین قونوی سے اکثر صحبتیں رہیں۔ جو حقائق اسرار ان صحبتوں میں بیان کئے گئے، ان کی تفصیل میں طول ہے۔ ۳۹

صدر الدین قونوی، شیخ محی الدین اکبر کے مرید خاص اور ان کی تصنیفات کے مفسر تھے۔ وہ قونیہ میں رہتے تھے اور مولانا سے بڑا اخلاص تھا۔ ان کی پر لطف صحبتوں کا ذکر آئے آگے گا۔ نجم الدین رازی مشائخ کبار میں تھے۔ ایک دفعہ وہ اور مولانا اور شیخ صدر الدین شریک صحبت تھے۔ نماز کا وقت آیا تو انہی نے امت کی اور دونوں رعیتوں میں "قل یا ایہا الکافرون" پڑھی۔ چونکہ دونوں میں ایک ہی سورۃ پڑھنا غیر معمولی بات تھی، مولانا نے شیخ صدر الدین کی طرف خطاب کر کے کہا کہ ایک دفعہ میرے لئے پڑھی اور ایک دفعہ آپ کیلئے۔ ۴۰

شاہ بوعلی قلندر پانی پتی "جن کو تمام ہندوستان جانتا ہے، مدت تک مولانا کی صحبت میں ۲۰ رہے اور ان سے مستفید ہوئے۔ ۴۱

شیخ شہاب الدین سہروردی جو شیخ سعدی کے پیر تھے، ان سے بھی مولانا کی صحبتیں رہیں۔ شیخ سعدی کا گزر اکثر بلاد روم میں ہوا۔ "بوستان" میں ایک درویش کی ملاقات کی غرض سے روم کے سفر کا ذکر خود کیا ہے۔ اس سے اگرچہ قیاس ہوتا ہے کہ ضرور مولانا سے ملے ہوں گے لیکن روایتوں سے اس کی بھی تائید ہوتی ہے۔ "مناقب العارفین" میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ والی شیراز شمس الدین نے شیخ سعدی کو ایک رقعہ لکھا کہ ایک صوفی نے غزل بھیج دی ہے تاکہ میں اس سے مذاکرات روحانی حاصل کروں۔ یہ بھی لکھا ہے کہ کسی خاص شاعر کی قید نہیں، چاہے کسی کی ہو۔ اسی زمانے میں مولانا روم کی ایک نئی غزل قوالوں کے ذریعہ سے پہنچی تھی۔ شیخ نے وہی غزل بھیج دی، اس کے چند شعر یہ ہیں

بر نفس آواز عشق میر سدا ز چپ و راست مابہ فلک میر ویم، عزم تماشا کر است
مابہ فلک بودہ ایم، یار ملک بودہ ایم باز ہاں جاویم جملہ کہ آں شہر است
خود فکرت بر تریم، و ز ملک افزوں تریم زیں دو چہرہ انکذریم، منزل ما کبر است
شیخ نے یہ بھی لکھا ہے کہ بلاد روم میں ایک صاحب حال پیدا ہوا ہے یہ غزل اسی کے ترانہ حقیقت کا ایک نغمہ ہے۔ شمس الدین نے غزل دیکھی تو عجیب حالت طاری ہوئی۔ خاص اسی غزل کے لئے سماج کی مجلس منعقد کیں اور بہت سے بدیہ اور تحفے دے کر شیخ سعدی کو مولانا کی خدمت میں بھیجا، چنانچہ شیخ قونیہ میں آئے اور مولانا سے ملے۔ ۴۲

علامہ قطب الدین شیرازی محقق طوسی کے شاگرد رشید تھے۔ درۃ
 "الرجح" ان کی مشہور کتاب ہے۔ جس میں انہوں نے فلسفہ کے کل اجزاء فارسی
 میں نہایت جامعیت سے لکھے ہیں۔ وہ مولانا کی خدمت میں امتحان لینے کی
 غرض سے آئے اور حلقہٴ گوش ہو کر گئے۔ ان کی ملاقات کی روایتیں مختلف ہیں۔
 "جواہر مضیہ" میں لکھا ہے کہ وہ مولانا کے پاس گئے تو مولانا نے ایک
 حکایت بیان کی، جس سے اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ تم امتحان لینے آئے
 ہو۔ چونکہ وہ درحقیقت اسی نیت سے آئے تھے، شرمندہ ہو کر چلے گئے۔ ۳۳
 اربنئی نے مدیرۃ العلوم میں لکھا ہے کہ وہ اخلاص کے ساتھ مولانا کی
 خدمت میں حاضر ہوئے اور ان کی نصیحت سے برکت حاصل کی۔ مناقب
 العارفین میں خود قطب الدین شیرازی کی زبان سے نقل کیا ہے کہ وہ دس بارہ
 مستعد علماء کے ساتھ مولانا کے پاس گئے۔ سب نے آپ کے مشورے سے چند
 نہایت معرکہ الآراء مسائل بظہر آئے تھے کہ مولانا سے پوچھیں گے۔ جو انہی
 مولانا کے چہرے پر نگاہ پڑی یہ معلوم ہوا کہ گویا کبھی کچھ پڑھا ہی نہ تھا۔ تھوڑی
 دیر کے بعد مولانا نے خود حقائق و اسرار پر تقریر شروع کی، جس کے ضمن میں وہ
 تمام مسائل بھی آگئے جو امتحان کی غرض سے یہ لوگ یاد کر کے گئے تھے۔ بالآخر
 سب کے سب مولانا کے مرید ہو گئے۔ ۳۵
 واقعہ کی یہ تفصیل صحیح ہو یا نہ ہو، لیکن اس قدر یقینی ہے کہ علامہ قطب
 الدین شیرازی بھی مولانا کی زیارت کرنے والوں میں ہیں اور اس سے مولانا
 کے رتبہ کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

اخلاق و عادات:

مولانا کے اخلاق و عادات اس تفصیل سے تذکرہ نویسوں نے نہیں
 لکھے کہ ترتیب سے الگ الگ عنوان قائم کئے جائیں اس لئے جتنے جتنے جن
 باتوں کا پتہ لگ سکا ہے، ہم بلا ترتیب لکھتے ہیں
 مولانا جب تک تصوف کے دائرے میں نہیں آئے، ان کی زندگی
 عالمانہ جاہ و جلال کی شان رکھتی تھی۔ ان کی سواری جب نکلتی تھی تو امراء اور طلبہ
 بلکہ امراء کا ایک بڑا گروہ رکاب میں ہوتا تھا۔ مناظرہ اور مجادلہ جو علماء کا عام
 طریقہ تھا، مولانا اس میں اوروں سے چند قدم آگے تھے۔ سلاطین اور امراء کے
 دربار سے بھی ان کو تعین تھا۔ لیکن سوک میں داخل ہونے کے ساتھ یہ حالت
 بدل گئی۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ ان کی صوفیانہ زندگی کس تاریخ سے شروع ہوتی ہے،
 لیکن اس قدر مسلم ہے کہ وہ پہلے سید بہان الدین محقق کے مرید ہو چکے تھے اور نو
 دس برس تک ان کی صحبت میں فقر کے مقامات طے کئے تھے۔ ۳۶ "منقب
 العارفین" وغیرہ میں ان کے کشف و کرامات کے واقعات اسی زمانے سے شروع
 ہوتے ہیں، جب وہ تحصیل علم کے لیے دمشق تشریف لے گئے تھے، لیکن جیسا کہ
 ہم اوپر لکھ آئے ہیں، مولانا کی صوفیانہ زندگی شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوتی
 ہے۔ درس و تدریس، افتاء اور افادہ کا سلسلہ اب بھی جاری تھا، لیکن وہ پچھلی زندگی
 کی بخش ایک یادگار تھی، ورنہ وہ زیادہ تر تصوف کے نشے میں سرشار رہتے تھے۔

ریاضاتِ شاقہ:

ریاضت اور مجاہدہ حد سے زیادہ بڑھا ہوا تھا۔ سپہ سالار برسوں ساتھ رہے ہیں۔ ان کا بیان ہے کہ میں نے کبھی اُن کو شبِ خوابی کے لباس میں نہیں دیکھا۔ پچھوتا اور تنگی بالکل نہیں ہوتا تھا۔ قصدِ ایستہ نہ تھے۔ نیند غالب ہوتی تو بیٹھے بیٹھے سو جاتے۔ ایک غزل میں فرماتے ہیں:

چہ آسید بہ ہر پہلو کہ خمد
کے کز خاردار و او نہالیں ۴۷

سامع کے جسموں میں مریدوں پر جب نیند غالب ہوتی تو ان کے لحاظ سے دیوار سے ٹپک گا کر زانو پر سر رکھ بیٹھتے کہ وہ بے تکلف ہو کر سو جائیں۔ وہ دُک پر سو جاتے تو خود اٹھ بیٹھتے اور ذکر و شغل میں مصروف ہو جاتے۔ ایک غزل میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ہمہ نغمہ و من دل شدہ را خواب نہرد
ہمہ شب دیدہ من بر فلک استارہ شمرد
خوابم از دیدہ چنان رفت کہ ہرگز ناید
خواب من زہر فراق تو بنوشید و بمرود

روزہ اکثر رکھتے تھے۔ آج تو لوگوں کو مشکل سے یقین آئے گا، لیکن معتبر روایت کا بیان ہے کہ متصل دس دس بیس بیس دن کچھ نہ کھاتے تھے۔

نماز کا وقت آتا تو فوراً قہر کی طرف مڑ جاتے اور چہرہ کا رنگ بدل

جاتا۔ نماز میں نہایت استغراق ہوتا تھا۔ سپہ سالار کہتے ہیں کہ بارہا میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ اولِ عشاء کے وقت نیت باندھی اور دو کعتوں میں صبح ہوئی۔ مولانا نے ایک غزل میں اپنی نماز کی کیفیت بیان کی ہے۔ مقطع میں لکھتے ہیں:

بمخا خبر عارم چہ نماز می گذارم
کہ تمام شد رکوعی کہ امام شد فلاں

ایک دفعہ جاڑوں کے دن تھے۔ مولانا نماز میں اس قدر روئے کہ تمام چہرہ اور داڑھی آنسوؤں سے تر ہو گئی۔ جاڑے کی شدت کی وجہ سے آنسو جو کمرخ ہو گئے، لیکن وہ اسی طرح نماز میں مشغول رہے۔ حج والہ کے ساتھ ابتدائے عمر میں کرچکے تھے، اس کے بعد غالباً اتفاق نہیں ہوا۔

زید و قناعت:

مزاج میں انتہا درجہ کی قناعت وزہد تھا۔ تمام سلاطین اور امراء نقدی اور قلمی سے تعلق نہ رکھتے تھے، مگر اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے تھے۔ جو چیز آتی ان طرح صدقہ امین زروب یا بہ والدین تین سے چار چھوڑ دیتے۔ بھی بھی یہاں اتفاق ہوتا کہ گھر میں نہایت تنگی ہوتی اور مومن کے صاحبزادے سلطان ولد اصرار کرتے تو کچھ رکھ لیتے۔ ۴۸

جس گھر میں کھانے کا کچھ سامان نہ ہوتا تو بہت خوش ہوتے اور فرماتے کہ آج ہمارے گھر میں درویشی کی بوقت ہے۔ معمول تھا کہ ہمہ وقت منہ ہیلہ

رکھتے تھے۔ اصلی سبب معلوم نہیں۔ لوگ طرح طرح کے قیاس لگاتے تھے۔ چلن سے لوگوں نے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ مولانا ترک لذات کی وجہ سے یہ بھی نہیں چاہتے تھے کہ منہ کا مزہ بھی شیریں رہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ قیاس صحیح نہیں۔ استغراق اور محویت اور چیز ہے، لیکن مولانا نے حالات اور واقعات سے ان کی رہبانیت کی شہادت نہیں ملتی۔ فیاضی اور ایشا رکایہ حال تھا کہ کوئی سائل سوال کرتا تو مہیا کرتے جو کچھ بدن پر ہوتا، اتار کر دے دیتے، اسی لحاظ سے کرتے، عبا کی طرح سامنے سے کھلا ہوتا تھا کہ اتارنے میں زحمت نہ ہو۔ ۴۹

باوجود عظمت و شان کے نہایت درجہ بے تکلف، متواضع اور خاکسار تھے۔ ایک دفعہ جاڑوں کے دنوں میں حسام الدین چلبلی کے پاس گئے۔ چونکہ ناوقت ہو چکا تھا، دروازے سب بند تھے، وہیں ٹھہر گئے۔ برف گر گر کر سردی پر جمتی جاتی تھی، لیکن اس خیال سے کہ لوگوں کو زحمت نہ ہو، نہ آواز دی نہ دروازہ کھٹکھٹایا۔ صبح کو بواب نے دروازہ کھولا تو یہ حالت دیکھی۔ حسام الدین کو خبر کی وہ آکر پاؤں پر گر پڑے اور رونے لگے۔ مولانا نے گلے سے لگا لیا اور ان کی تسکین کی۔

ایک دفعہ بازار میں جا رہے تھے، لڑکوں نے دیکھا تو ہاتھ چومنے کے لیے بڑھے۔ آپ کھڑے ہو گئے۔ لڑکے ہر طرف سے آتے اور ہاتھ چومتے جاتے۔ مولانا بھی ان کی دمداری کے لئے ان کے ہاتھ چومتے۔ ایک لڑکا کسی کام میں مشغول تھا، اس نے کہا، مولانا ذرا ٹھہریئے، میں کام سے فارغ ہو لوں۔ مولانا اس وقت تک وہیں کھڑے رہے کہ لڑکا فارغ ہو کر آیا اور دست

بوسی کی عزت حاصل کی۔

ایک دفعہ سماع کی مجلس تھی، اہل محفل اور خود مولانا پرودہ کی حالت تھی۔ ایک شخص بیخودی کی حالت میں تڑپتا تو مولانا سے جا کر ٹکڑا کھاتا۔ چند دفعہ یہی اتفاق ہوا۔ لوگوں نے بزور اس کو مولانا کے پاس سے ہٹا کر دور بٹھا دیا۔ آپ نے ناراض ہو کر فرمایا۔ ”شراب اس نے پی ہے اور بدستی تم کرتے ہو۔“

قونیہ میں گرم پانی کا ایک چشمہ تھا۔ مولانا کبھی کبھی وہاں غسل کے لیے جایا کرتے تھے۔ ایک دن وہاں کا قصد کیا۔ خدام پہلے سے جا کر ایک خاص جگہ متعین کر آئے، لیکن قبل اس کے کہ مولانا پہنچیں چند جذامی پہنچ کر نہانے لگے۔ خدام نے ان کو ہٹانا چاہا۔ مولانا نے خدام کو ڈانٹا اور چشمے میں اسی جگہ سے پانی لے کر اپنے بدن پر ڈالنا شروع کیا جہاں جذامی نہا رہے تھے۔

ایک دفعہ معین الدین پروانہ کے گھر میں سماع کی مجلس تھی۔ کرجی خاتون نے شیرینی کے دو طبق بھیجے۔ لوگ سماع میں مشغول تھے۔ اتفاق سے ایک کتے نے آکر طبق میں منہ ڈال دیا۔ لوگوں نے کتے کو مارنا چاہا۔ مولانا نے فرمایا کہ اس کی بھوک تم لوگوں سے زیادہ تیز تھی۔ اس نے کھایا، تو اسی کا حق تھا۔

ایک دفعہ حمام میں گئے تو فوراً باہر نکل آئے۔ لوگوں نے سبب پوچھا، فرمایا کہ میں جو اندر گیا تو حمامی نے ایک شخص کو جو کہ پہلے سے نہا رہا تھا، میری خاطر سے ہٹانا چاہا، اس لئے میں باہر چلا آیا۔

مولانا جس زمانہ میں دمشق میں علوم کی تحصیل میں مصروف تھے، ایک دن مولانا کے والد شیخ بہاؤ الدین کا ذکر چھڑا۔ فقہا نے کہا کہ خواہ مخواہ یہ شخص

سلطان العلماء کہلاتا ہے اور اپنے آپ کو مقدس جتنا ہے۔ مولانا چپکے سنا کئے۔ صحبت کے ختم ہونے کے بعد ایک شخص نے اُن فقہا سے کہا کہ آپ لوگوں نے ایک شخص کے باپ کو اس کے سامنے برا کہا۔ شیخ بہاؤ الدین مولانا کے والد ہیں۔ فقہانے مولانا سے جا کر معذرت کی۔ مولانا نے فرمایا، تمہیں معذرت کی ضرورت نہیں، میں بارِ خاطر نہیں ہونا چاہتا۔

ایک دفعہ مولانا کی زوجہ کراخاتون نے اپنی لوٹھی کو سزا دی۔ اتفاق سے مولانا بھی اسی وقت آگئے۔ سخت ناراض ہوئے اور فرمایا کہ اگر وہ آقا ہوتی تو اس کی لوٹھی تو تہناری کیا کرتی۔ پھر فرمایا کہ درحقیقت تو سزا دی۔ مگر بھائی نہیں ہیں۔ مگر شخص خدا سے۔ ان کا نام نہیں۔ کراخاتون نے اسی وقت اس کو تڑا کر دیا اور جب تک زندہ رہا اس کا دل اور کھینچاں کوں جیسا کھلاتی اور پہناتی رہیں۔

ایک دفعہ مریدوں سے بات چیت کرتے ہوئے ایک بکلی میں یہ بات سنا کہ مولانا باقی جس سے رات نہ کیا تھا۔ مولانا میں رات گئے اور میر تک کھڑے رہے۔ ادھر سے ایک شخص آ رہا تھا۔ اُس نے کتے کو بٹا دیا۔ مولانا نہایت آزرده ہوئے اور فرمایا کہ ناحق اس کو تکلیف دی۔

ایک دفعہ دو آدمی سر راہ کر رہے تھے اور ایک دوسرے کو چالیں دے رہے تھے۔ ان میں سے ایک نے کہا کہ اوصین اے ایک کتے کا تو دس سنے گا۔ اتفاق سے مولانا کا گزر ادھر ہوا۔ آپ نے اس شخص سے فرمایا کہ ”بھائی جو کچھ کہنا ہے مجھ کو کہہ لو، مجھ کو آزرہ ہوا ہو گے تو ایک بھی نہ سنو۔“ دونوں مولانا

کے پاؤں پر گر پڑے اور آپس میں صلح کر لی۔

ایک دفعہ قلعہ کی مسجد میں جمعہ کے دن وعظ کی مجلس تھی۔ تمام امراء اور صلحاء حاضر تھے۔ مولانا نے قرآن مجید کے دقائق اور نکات بیان کرنا شروع کئے۔ ہر طرف سے بے اختیار واہ واہ اور سبحان اللہ کی صدائیں بلند ہوئیں۔ اس زمانے میں وعظ کا یہ طریقہ تھا کہ قاری قرآن مجید کی چند آیتیں پڑھتا تھا اور واعظ ان ہی آیتوں کی تفسیر بیان کرتا تھا۔ مجمع میں ایک فقیہ صاحب بھی تشریف رکھتے تھے۔ ان کو حسد پیدا ہوا۔ بولے کہ آیتیں پہلے سے مقرر کر لی جاتی ہیں، ان کے متعلق بیان کرنا کون سی کمال کی بات ہے۔ مولانا نے ان کی طرف خطاب کر کے کہا کہ آپ کوئی سورہ پڑھئے۔ میں اس کی تفسیر بیان کرتا ہوں۔ انہوں نے وانجھی پڑھی، مولانا نے اس سورہ کے دقائق اور لطائف بیان کرنے شروع کئے تو صف وانجھی سے واہ کے متعلق سہ قدر شرم و ہمت سے بیان کیا کہ شرم ہو گئی۔ تمام مجلس پر ایک وجدی حالت طاری تھی۔ فقیہ صاحب اپنے سر ٹا رہے تھے۔ پڑے چار آیتیں اور مولانا نے قدموں پر گر پڑے۔ اس جلسے کے بعد مولانا نے پھر وعظ نہیں کیا۔ فرمایا کرتے تھے کہ جس قدر میری شہرت بڑھتی جاتی ہے، میں جلا میں جلتا ہوتا جاتا ہوں، ایسی یا کروں یا تھک دیر بن نہیں پڑتی۔ مثنوی میں بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے:

خویش ما رنجور سازی زار زار
تارا ہروں کند از اشتہار
اشہار علق بند حکم ست
درہ ایں از عہد آہن کی کم ست ۵۰

ایک دفعہ شیخ صدر الدین قونوی کی ملاقات کو گئے۔ شیخ نے بہت تعظیم و تکریم سے لیا اور اپنے سجادہ پر بٹھایا۔ آپ اُن کے سامنے دوڑا نو ہو کر مراقبہ میں بیٹھے۔ حاضرین میں سے ایک درویش نے جس کا نام حاجی کاشی تھا، مولانا سے پوچھا کہ فقہ کس کو کہتے ہیں۔ مولانا نے جواب نہ دیا۔ تین دفعہ اُس نے یہی سوال کیا۔ مولانا پھر بھی چپ رہے۔ جب اٹھ کر چلے آئے تو شیخ کاشی کی طرف مخاطب ہو کر کہا کہ بے ادب! یہ کیا سوال کا موقع تھا۔ چپ رہنے سے مولانا کا یہ مقصد تھا کہ ”الفقیر اذا عرف اللہ کل لسانہ“ یعنی فقیر جب خدا کو پہچان لیتا ہے تو اس کی زبان بند ہو جاتی ہے۔ یہ ”مناقب العارفین“ کی روایت ہے۔ ممکن ہے شیخ کا قیاس صحیح ہو، لیکن بظاہر مولانا کے سکوت کی وجہ یہ تھی کہ وہ شیوخ، محدثین اور صوفیہ کے سامنے جواب میں تقدیم نہیں کرتے تھے۔ شیخ صدر الدین کا وہ اس قدر لحاظ کرتے تھے کہ ان کے ہوتے کبھی نماز نہیں پڑھاتے تھے۔

ایک دفعہ مدرسہ اتابکیہ میں بڑا مجمع تھا۔ شمس الدین مارونی مسند درس پر درس دے رہے تھے۔ قاضی سراج الدین و شیخ صدر الدین دائیں بائیں تشریف رکھتے تھے۔ تمام امراء، مشائخ اور علماء ترتیب سے بیٹھے ہوئے تھے۔ دفعہ مولانا کسی طرف سے آنکے اور سلام علیک کر کے فرش کے کنارے جہاں نقیب کھڑا ہوتا ہے، بیٹھ گئے۔ یہ دیکھ کر معین الدین پروانہ اور مجد الدین اتابک اور دیگر امراء اپنی جگہ سے اٹھ اٹھ کر مولانا کے پاس آ بیٹھے۔ قاضی سراج الدین بھی اٹھ کر آئے اور مولانا کے ہاتھ چوم کر بڑی خوشامد سے مسند کے قریب لے جا کر بٹھایا۔ شمس الدین مارونی نے بہت عذر خواہی کی اور کہا کہ ”ہم سب آپ

کے غلام ہیں۔“

سراج الدین قونوی بڑے رتبے کے فاضل تھے، لیکن مولانا سے ملال رکھتے تھے۔ کسی نے ان سے کہا کہ مولانا کہتے ہیں کہ میں تہمتوں مذہبوں سے متفق ہوں۔ انہوں نے اپنے ایک مستعد شاگرد کو بھیجا کہ مولانا سے پوچھا کہ کیا واقعی آپ کا یہ قول ہے اور اگر وہ اقرار کریں تو ان کی خوب خبر لینا۔ اس نے بھرے مجمع میں مولانا سے سوال کیا، آپ نے کہا ہاں میرا قول ہے۔ اُس نے مغلف گالیاں دینی شروع کر دیں۔ مولانا نے ہنس کر فرمایا کہ یہ جو آپ فرماتے ہیں، میں اس سے بھی متفق ہوں، وہ شرمندہ ہو کر چلا گیا۔

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ اوحدا الدین کرمانی گوشاہد باز تھے، لیکن پاکباز تھے۔ مولانا نے فرمایا کہ ”کاشکے کر دے و گزشتے“، یعنی کر کے توبہ کی ہوتی، تو نفس میں انکسار و خضوع کی کیفیت زیادہ ہوتی۔

معاش:

معاش کا یہ طریقہ تھا کہ اوقاف کی مد سے پندرہ دینار ماہوار روزینہ مقرر تھا۔ اہ چونکہ مولانا مفت خواری کو نہایت ناپسند کرتے تھے، اس لئے اس کے معاوضے میں فتویٰ لکھا کرتے تھے۔ مریدوں پر تاکید تھی کہ اگر کوئی فتویٰ لائے، تو میں گو کسی حالت میں ہوں ضرور خبر کرو تا کہ یہ آمدنی مجھ پر حلال ہو۔ چنانچہ معمول تھا کہ عین وجد اور مستی کی حالت میں بھی مرید دوات اور قلم ہاتھ میں لئے رہتے تھے۔ اس حالت میں کوئی فتویٰ آ جاتا تو لوگ مولانا سے عرض کرتے

اور مولانا اسی وقت جواب لکھ دیتے۔

ایک دفعہ اسی حالت میں فتویٰ لکھا۔ شمس الدین مارونی نے اس کی تغلیط کی۔ مولانا نے سنا تو کہلا بھیجا کہ فلاں کتاب کے فلاں صفحہ میں یہ مسئلہ موجود ہے، چنانچہ لوگوں نے تحقیق کی تو جو مولانا نے کہا تھا وہی نکلا۔ ۵۲

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ شیخ صدر الدین کو ہزاروں روپے کا وظیفہ ہے اور آپ کو کل پندرہ دینار ماہوار ملتے ہیں۔ مولانا نے کہا شیخ کے مصارف بھی بہت ہیں اور حق یہ ہے کہ یہ پندرہ دینار بھی انہیں کو ملنے چاہییں۔ ۵۳

امراء کی محبت سے اجتناب:

مولانا کے زمانہ میں کیتبہ (المتوفی ۶۳۳ھ) غیاث الدین بختیار خاں کیتبہ (المتوفی ۶۵۶ھ) بن الدین قلیق ارسلان علیہ رحمۃ اللہ وغیرہ تھے۔ یہ تخت سلطنت پر بیٹھے۔ یہ ملاطین مولانا کے والد و خاوندوں کی خدمت میں خاص ارادت رکھتے تھے۔ انہوں نے خدمت میں بھی کئی شایعہ میں سماء کی مجلس منعقد کرتے اور مولانا کو تکلیف دیتے۔ بن الدین سے دربار میں سیاہ و سفید کا مالک معین الدین پروانہ تھا جو دربار میں بیعت کے بعد بنی مامور تھا۔ اس کو مولانا سے خاص عقیدت تھی، اور اکثر نیا زمیندانہ حاضر ہوتا لیکن مولانا کو بالطبع امراء و سلاطین سے نفرت تھی، صرف حسن خلق کی وجہ سے ان سے مل لیتے تھے ورنہ ان صحبتوں سے کوسوں بھاگتے تھے۔

ایک دفعہ ایک امیر نے معذرت کی کہ اشغال سے فرصت نہیں ہوتی،

اس لئے کم حاضر ہو سکتا ہوں، معاف فرمائیے گا۔ فرمایا معذرت کی ضرورت نہیں، میں آنے کے بہ نسبت نہ آنے سے زیادہ ممنون ہوتا ہوں۔

ایک دفعہ معین الدین پروانہ چند اور امراء کے ساتھ ملاقات کو گیا، مولانا چھپ بیٹھے۔ معین الدین کے دل میں خیال گزرا کہ سلاطین اور امراء اولوالامر ہیں اور قرآن مجید کی رو سے ان کی اطاعت فرض ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد مولانا باہر آئے، سلسلہ سخن میں فرمایا کہ ایک دفعہ سلطان محمود غزنوی، شیخ ابو الحسن خرقانی کی ملاقات کو گیا۔ درباریوں نے آگے بڑھ کر شیخ کو خبر کی، لیکن وہ باخبر نہ ہوئے۔ حسن میمندری جو وزیر تھا، اس نے کہا کہ حضرت قرآن مجید میں ”أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا الْأَمْرَ مِنْكُمْ“ آیا ہے اور سلطان تو ﴿أَطِيعُوا الْأَمْرَ﴾ ہونے کے ساتھ عادل اور نیک سیرت بھی ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ مجھ کو ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ سے فرصت نہیں کہ ﴿أَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ میں مشغول ہوں، ﴿أَطِيعُوا الْأَمْرَ﴾ کیا ذکر ہے۔

معین الدین اور تمام امراء یہ حکایت سن کر رونے لگے اور اٹھ کر چلے آئے۔

وجد و استغراق:

مولانا پر اکثر استغراق، وجد اور محویت کی حالت طاری رہتی تھی۔ بیٹھے بیٹھے یکبارگی اٹھ کھڑے ہوتے اور رقص کرنے لگتے، کبھی کبھی چپکے کسی طرف نکل جاتے اور ہفتوں غائب رہتے۔ لوگ ہر طرف ڈھونڈتے پھرتے، آخر کسی

ویرانے میں پتہ لگتا، مریدان خاص وہاں سے جا کر لاتے۔ سماع کی مجلسوں میں کئی کئی دن گزر جاتے کہ ہوش میں نہ آتے۔ راہ میں چلے جا رہے ہیں کسی طرف سے کوئی آواز کانوں میں آگئی، وہیں کھڑے ہو گئے اور مستانہ رقص کرنے لگے۔ معمول تھا کہ وجد کی حالت میں جو کچھ بدن پر ہوتا اُتار کر قوالوں کو دے ڈالتے۔ مریدوں میں خواجہ محمد الدین نامی ایک امیر صاحب مقدرت تھا، وہ ہمیشہ کپڑوں کے کئی صندوق مہیا رکھتا تھا۔ مولانا جب کپڑے اُتار کر دے ڈالتے تو وہ فوراً نئے لا کر پہنا دیتا۔

معین الدین پروانہ نے ایک فاضل کو قونیہ کا قاضی کرنا چاہا، انہوں نے تین شرطیں پیش کیں۔ رباب (بلجہ کا نام ہے) سرے سے اٹھا دیا جائے، عدالت کے تمام پرانے چیز اسی نکال دیئے جائیں اور نئے جو مقرر ہوں ان کو حکم دیا جائے کہ کسی سے کچھ لینے نہ پائیں۔ معین الدین نے اور شرطیں منظور کیں لیکن پہلی شرط اس وجہ سے قبول نہ کی کہ خود مولانا رباب سنتے تھے۔ فضل مذکور بھی ہٹ کے پورے تھے، قضا کے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ مولانا نے سنا تو فرمایا کہ ”رباب کی ایک ادنیٰ کرامت یہ ہے کہ فاضل صاحب کو قضا کی بلا میں پڑنے سے بچالیا۔“

ایک دن سلطان ولد نے شکایت کی کہ تمام صوفیہ آپس میں مل جل کر رہتے ہیں، لیکن ہمارے حلقے والے رات دن خواہ مخواہ لڑتے جھگڑتے رہتے ہیں۔ مولانا نے کہا، ہاں ہزار مرغیاں ایک مکان میں رہ سکتی ہیں لیکن دو مرغ ایک ساتھ نہیں رہ سکتے۔

حواشی (حصہ اوّل)

- ۱۔ جواہر مہینہ ج ۲ ص ۱۲۳-۱۲۴، دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۳۲ھ
- ۲۔ مدینۃ العلم ارنیقی۔ ص ۱۳۵ مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
- ۳۔ محمد خوارزم شاہ سلسلہ خوارزمیہ کا بہت بڑا با اقتدار فرمانروا تھا۔ خراسان سے لے کر تمام ایران، ماوراء النہر، کاشغر اور عراق تک اس کے زیر اثر تھا۔ اخیر اخیر میں ارادہ کیا کہ سلطنت عباسیہ کو مٹا کر اس کے بجائے سادات کی سلطنت قائم کرے۔ اس ارادہ سے بغداد کو روانہ ہوا لیکن راہ میں اس قدر برف پڑی تھی کہ واپس آیا، ۱۱۶۱ھ میں چنگیز خانیوں سے شکست کھائی، اور بالآخر ناکامی کی حالت میں ۱۱۷۱ھ میں وفات پائی۔ دیکھو تذکرہ دولت شاہ سمرقندی، ص ۱۳۳/۱۳۴، مطبوعہ بریل، لیڈن
- ۴۔ یہ واقعہ اور تمام تذکروں میں مذکور ہے لیکن سپہ سالار کے رسالہ میں اس کا مطلق ذکر نہیں۔ تذکرہ شعراء دولت شاہ سمرقندی، ص ۱۹۳
- ۵۔ یہ حالات زیادہ تر مقدمہ ابن خلدون، ج ۵، ص ۱۷۲ سے لیے گئے ہیں۔ حبیب السیر اور ابن خلدون میں جا بجا اختلاف پایا جاتا ہے لیکن میں نے ابن خلدون کو ترجیح دی ہے۔ ابن خلدون فارسی نہ جاننے کی

وجہ سے معین الدین پروانہ کو پروا نوا لکھتا ہے۔

۶۔ نجات الانس ۴۰۹ مطبع نامی نو لکھنؤ

۷۔ مناقب العارفين صفحہ ۵۲ در مطبع ستارہ ہند آگرہ ۱۸۹۷ء

۸۔ سفرنامہ ابن جبر ذکر دمشق ص ۲۶۰ و ما بعد مطبع بریل ۱۹۰۷ء

۹۔ سپہ سالار صفحہ ۳۹ مطبع محمود المطابع کانپور، ۱۳۱۹ھ

۱۰۔ ابن خلکان ترجمہ قاضی بہاؤ الدین

۱۱۔ سپہ سالار صفحہ ۱۶

۱۲۔ مناقب العارفين صفحہ ۵۵، ۵۶

۱۳۔ جواہر مضیہ ج ۲ ص ۱۲۳ پر بالذہب کے بجائے ”بالذہب“ اور

”انواع العلوم“ کے بجائے ”وبانواع من العلوم“ کے الفاظ ہیں،

مطبوعہ دائرۃ المعارف حیدرآباد، ۱۳۳۲ھ ”ک“ ص

۱۴۔ مناقب العارفين صفحہ ۵۲

۱۵۔ جواہر مضیہ ج ۲ ص ۱۲۴، ۱۲۵

۱۶۔ دیباچہ مثنوی، ص ۵ مطبوعہ بمبئی، ۱۳۱۸ھ

۱۷۔ رخصد ابن بطوطہ حکایۃ الشیخ الشاعر ص ۲۹۳، دارصادر دہلی ۱۹۲۳ء

۱۸۔ دیباچہ مثنوی نجات میں لکھا ہے کہ شمس کا کیا بزرگ کے خاندان سے

ہونا غلط ہے، ص ۴۱۵، ۴۱۶

۱۹۔ دیباچہ مثنوی ص ۶

۲۰۔ دیباچہ مثنوی میں لکھا ہے کہ یہ پیشکش ہزار دینار سرخ تھے۔ اور مولانا

نے اس لئے بھیجے تھے کہ حضرت شمس کے آستانہ پر نثار کئے جائیں، ص ۵

۲۱۔ رسالہ سپہ سالار ص ۶۸-۶۹

۲۲۔ دیباچہ مثنوی ص ۵

۲۳۔ دیباچہ مثنوی، ص ۵

۲۴۔ جواہر مضیہ، ج ۲ ص ۱۲۴

۲۵۔ نجات الانس، ذکر مولانا شمس الدین محمد بن علی ترمیزی، ص ۴۱۶

۲۶۔ پدید آمد ازیں کے بجائے ”پدید آید دریں“ کے الفاظ ہیں، نجات

الانس ص ۴۱۶ ”ک“ ص

۲۷۔ نجات الانس، ص ۴۱۶ و رسالہ سپہ سالار حالات شیخ صلاح الدین

زکوب ص ۷۰

۲۸۔ سپہ سالار، صفحہ ۷۰

۲۹۔ سپہ سالار، صفحہ ۷۰

۳۰۔ سپہ سالار، صفحہ ۷۱

۳۱۔ تذکرہ دولت شاہ سمرقندی، ص ۱۹۵ و نجات الانس ص ۴۱۷

۳۲۔ سپہ سالار، ص ۵۸

۳۳۔ سپہ سالار، ص ۵۸

۳۴۔ نجات الانس، ص ۴۱۳

۳۵۔ نجات الانس، ص ۴۱۳

۳۶۔ رخصد ابن بطوطہ، ص ۲۹۳

۳۷۔ رحلہ ابن بطوطہ، ص ۲۹۴

۳۸۔ دیباچہ مثنوی

۳۹۔ سپہ سالار، ص ۱۴

۴۰۔ نجات الانس جامی تذکرہ، غم رازی، ص ۳۸۹

۴۱۔ ریاض العارفین

۴۲۔ مناقب العارفین، ص ۱۵۸

۴۳۔ جواہر مضیہ، ج ۲، ص ۱۲۴

۴۴۔ جدید الما الف لام کے بغیر ”محرکہ آرا“ لکھا جا رہا ہے۔ ”ک، ص“

۴۵۔ مناقب العارفین، ص ۲۵۴

۴۶۔ سید برہان الدین سے مولانا کی ارادت کا ذکر دیباچہ مثنوی، ص ۴ پر ہے
”ک، ص“

۴۷۔ رسالہ سپہ سالار، ص ۱۷

۴۸۔ سپہ سالار، ص ۱۷

۴۹۔ سپہ سالار، ص ۵۰

۵۰۔ مثنوی، دفتر اول، ص ۴۱

۵۱۔ مناقب العارفین، ص ۲۶۴

۵۲۔ مناقب العارفین، ص ۱۹۳

۵۳۔ مناقب العارفین، ص ۲۶۴

حصہ دوم

تصنیفات

مولانا کی تصنیفات حسب ذیل ہیں:

فیہ یافیہ

یہ ان خطوط کا مجموعہ ہے جو مولانا نے وقفاً وقفاً معین الدین پروانہ کے نام لکھے۔ یہ کتاب بالکل نایاب ہے۔ پہلا سالار نے اپنے رسالہ میں ضمناً اس کا تذکرہ کیا ہے۔ مولانا کے دیوان کا ایک مختصر سا انتخاب ۱۳۰۹ھ میں امرتسر میں چھپا ہے، اس کے خاتمہ میں لکھا ہے کہ اس کتاب میں تین ہزار سطریں ہیں۔ ۲

دیوان:

اس میں قریباً پچاس ہزار شعر ہیں، چونکہ غزلوں کے مقطع میں عموماً شمس تبریز کا نام ہے، اس لئے عوام کو شمس تبریزی ہی کا دیوان سمجھتے ہیں۔ چنانچہ دیوان مطبوعہ کی لوح پر شمس تبریزی کا نام لکھا ہے۔ لیکن یہ نہایت فاش غلطی ہے۔ اولاً تو شمس تبریز کا نام تمام غزلوں میں اس حیثیت سے آیا ہے کہ مرید اپنے پیر سے خطاب کر رہا ہے یا غائبانہ اس کے اوصاف بیان کرتا ہے۔ دوسرے ”ریاض العارفین“ وغیرہ میں تصریح کی ہے کہ مولانا نے شمس تبریز کے نام سے یہ دیوان لکھا۔ ۳ اس کے علاوہ اکثر شعراء نے مولانا کی

غزلوں پر جو غزلیں لکھی ہیں اور مقطع میں تصریح کی ہے کہ یہ غزل مولانا کی غزل کے جواب میں ہے۔ اس کے ساتھ مولانا کی غزل کا پورا مصرعہ یا کوئی ٹکڑا اپنی غزل میں لے لیا ہے۔ یہ وہی غزلیں ہیں جو مولانا کے اسی دیوان میں ملتی ہیں جو شمس تبریز کے نام سے مشہور ہے۔ مثلاً علی حزین کہتے ہیں:

ایں جواب غزل مرشد روم ست کہ گفت
من بوی تو خوشم نافہ تاتار مکیر
دوسرا مصرعہ مولانا کا ہے، چنانچہ پورا شعر یہ ہے:
من بوی تو خوشم خانہ من ویران کن
من بوی تو خوشم نافہ تاتار مکیر
حزین کی ایک اور غزل کا شعر ہے:

مطب زوائے عارف روم
ایں پردہ بزن کہ ”یار دیدم“

مثنوی:

یہی کتاب ہے کہ اس نے مولانا کے نام کو ”تغیہ زندہ رکھتا ہے اور جس کی شہرت اور مقبولیت نے ایران کی تمام تصنیفات کو دبا لیا ہے۔ اس کے اشعار کی مجموعی تعداد جیسا کہ ”شف الظنون“ میں ہے ۲۶۶۶ ہے۔ ۴ مشہور ہے کہ مولانا نے چھٹا دفتر ناقص چھوڑا تھا اور فرمایا کہ

باقی اس گفتہ آید بے گماں

دو دل ہر کس کہ باشد نور جاں

اس پیش گوئی کے مصداق بننے کے لیے اکثروں نے کوششیں کیں اور مولانا سے جو حصہ رہ گیا تھا اس کو پورا کیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مولانا نے بیماری سے نجات پا کر خود اس حصہ کو پورا کیا تھا اور ساتھ ساتھ دفتر لکھا تھا۔ جس کا مطلع یہ ہے۔

اے ضیاء الحق حاتم الدین سعید

دولت پایندہ عمرت بر مزید

شیخ اسماعیل قیسری جنہوں نے مثنوی کی بڑی ضخیم شرح لکھی ہے اس کو اس دفتر کا ایک نسخہ ۸۱۴ھ کا لکھا ہوا ہاتھ آیا۔ انہوں نے تحقیق اور تنقید کی، تو ثابت ہوا کہ خود مولانا کی تصنیف ہے۔ چنانچہ انہوں نے لوگوں کے سامنے اس کا اظہار کیا۔ اس پر تمام ارباب طریقت نے مخالفت کی اور اس کی صحت پر بہت سے شبہات وارد کئے۔ اسماعیل نے ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب لکھا۔ صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اب تمام شام و روم میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ دفتر بھی مولانا ہی کے نتائج طبع سے ہے۔

غرض مولانا کی تصنیفات میں سے آج جو کچھ موجود ہے وہ دیوان اور مثنوی ہے، چنانچہ ہم ان دونوں پر تفصیل کے ساتھ تبصرہ (ریویو) لکھتے ہیں۔

دیوان:

دیوان میں اگرچہ کم و بیش پچاس ہزار شعر ہیں لیکن صرف غزلیں ہی غزلیں ہیں۔ قصیدہ یا قطعہ وغیرہ مطلق نہیں۔ مولانا کی شاعری کا دامن مدح کے داغ سے بالکل پاک ہے، حالانکہ ان کے معاصرین میں سے عراقی اور سعدی تک جو ارباب حال میں بھی نامور ہیں، اس عیب سے نہ بچ سکے۔ ایران میں شاعری کی ابتدا اگرچہ رودکی کے زمانہ سے ہوئی جس کو تین سو برس سے زیادہ گزر چکے تھے لیکن شاعری کے اصناف میں سے غزل نے بالکل ترقی نہیں کی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ایران میں شاعری کی ابتداء مداحی اور بھنٹی سے ہوئی اور اس لئے اصناف سخن میں سے صرف قصیدہ لے لیا گیا لیکن چونکہ عرب کا تتبع پیش نظر تھا اور عربی قصائد کی ابتداء تشبیب یعنی غزل سے ہوتی تھی، اس لئے فارسی میں بھی قصائد غزل سے شروع ہوتے تھے، رفتہ رفتہ غزل کا حصہ الگ کر لیا گیا۔ چنانچہ حکیم سنائی، انوری، خاقانی، ظہیر فارابی، کمال اسماعیل نے بھی غزلیں لکھیں اور نہایت کثرت سے لکھیں۔

لیکن یہ امر عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ مولانا کے زمانہ تک غزل نے کسی قسم کی ترقی نہیں کی تھی اور کر بھی نہیں سکتی تھی۔ غزل دراصل سوز و گداز کا نام ہے اور اس وقت تک جو لوگ شعر و شاعری میں مشغول تھے، صرف وہ تھے، جنہوں نے معاش کی ضرورت سے اس فن کو پیشہ بنایا تھا۔ عشق و عاشقی سے ان کو سروکار نہ تھا۔ چنانچہ اس زمانے کے جس قدر شعراء ہیں ان کے کلام میں صنائع لفظی اور

الفاظ کی مرصع کاری کے سوا جوش اور اثر نام کو بھی نہیں پایا جاتا۔ انوری، خاقانی، عبدالواسع جبلی، مسعود سعد سلمان کی غزلیں آج بھی موجود ہیں ان میں سوز و گداز کا پتہ تک نہیں۔

ایران کی شاعری میں درد اور اثر کی ابتداء اس طرح ہوئی کہ ارباب حال یعنی حضرت صوفیہ میں بعض بالطبع شاعر تھے، عشق و محبت کا سرمایہ ان کو تصوف سے ملا، ان دونوں کے اجتماع نے ان کے کلام میں جوش اور اثر پیدا کیا۔ سلطان ابوسعید ابوالخیر، حکیم سنائی، خواجہ فرید الدین عطار، اس خصوصیت کے موجد اور بانی ہیں، لیکن ان حضرات نے درد دل کا اظہار زیادہ تر رباعیات، قصائد اور مثنویات کے ذریعہ سے کیا تھا۔ غزلیں اب تک سادگی کی حالت میں رہیں۔ سترہویں صدی ہجری میں دولت سلجوقیہ کے فنا ہونے سے صلہ کشتری اور فیضی کا بازار ہو چکا تھا، اس لئے شعراء کی طبیعتوں کا زور قصائد سے ہٹ کر غزل کی طرف متوجہ ہوا۔ ان میں سے بعض فطری عاشق مزاج تھے، اس لئے ان کے کلام میں خود بخود وہ بات پیدا ہو گئی جو غزل کی جان ہے۔

تمام اہل تذکرہ متفق ہیں کہ جن لوگوں نے غزل کو غزل بنایا، وہ شیخ سعدی، عراقی اور مولانا روم ہیں۔

اس لحاظ سے مولانا کے دیوان پر یو یو کرتے ہوئے ہر فرض تھا کہ سعدی اور عراقی کا ان سے موازنہ کیا جاتا۔ تینوں بزرگوں کی غزلوں کے نمونے دکھائے جاتے اور ہر ایک خصوصیات بیان کی جاتیں اور چونکہ مولانا ہمارے ہیرو ہیں، اس لئے مذاقی حال کے موافق خواہ مخواہ بھی ان کو ترجیح دی جاتی، لیکن

حقیقت یہ ہے کہ ایسا کرنا واقعہ نگاری کے فرض کے بالکل خلاف ہے۔

اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ غزل کو ترقی دینے والوں کی فہرست سے مولانا کا نام خارج نہیں کیا جاسکتا، لیکن انصاف یہ ہے کہ غزل گوئی کی حیثیت سے مولانا کا سعدی اور عراقی کے ساتھ مقابلہ نہیں کیا جاسکتا۔ سہ سالار نے نہایت تفصیل سے لکھتے ہیں کہ مولانا نے بہ سہرورت اور بہ جبر شاعری کا تفل اختیار کیا تھا۔ وہ خود فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے وطن (بلخ) میں یہ فن نہایت ذلیل سمجھا جاتا تھا، لیکن چونکہ ان ممالک میں تعمر کے بغیر دوسوں و دلچسپی نہیں ہوتی، اس لئے مجبوراً یہ شغل اختیار کیا ہے۔ مولانا کے الفاظ یہ ہیں۔

”از بیم آنکہ مول نہ شوند شعری گویم، واللہ کہ من از شعر بیزارم در

ولایت ماہ و قوم ما از شاعری تنگ تر کارے نہ بود“ ۱

غزل کے لیے خاص قسم کے مضامین، خاص قسم کے الفاظ، خاص قسم کی ترکیبیں مقرر ہیں۔ جن دوسوں نے غزل دلی کو یگانہ قرار دیا ہے، وہ کبھی ہی حالت میں اس محدود دائرے سے نہیں نکلتے، بخلاف اس کے مولانا اس کے مطلق پابند نہیں۔ وہ ان غریب اور تنہا الفاظ تک کو بکلف استعمال کرتے ہیں، جو غزل کا قصیدہ میں بھی دوسوں نے نزدیک بار پانے کے قابل نہیں۔

غزل کی عام مقبولیت اور دل آویزی کا بہت بڑا ذریعہ یہ ہے کہ اس میں مجاز کا پہلو غالب رکھا جائے اور اس قسم کے حالات و معادلت بیان کے جائیں کہ جو ہوس پیشہ عشاق کو اثر پیش آسکتے ہیں۔ مولانا کے کلام میں حقیقت کا پہلو اس قدر غالب ہے کہ رندوں اور ہوس بازوں کو جو غزل کی

اشاعت اور ترقی کے نقیب ہیں، اپنے مذاق کے موافق بہت کم سامان نظر آتا ہے
 فلک اضافت جوشِ عری کی شریعت میں بغضِ المباحات ہے، اس کو
 مولانا اس کثرت سے برستے ہیں کہ جی گھبرا جاتا ہے۔ تاہم مولانا کی غزلوں میں
 جو خصوصیات بجائے خود پائی جاتی ہیں، ہم ان کو بدعتِ ذیل بیان کرتے ہیں۔
 ۱۔ ان کی اکثر غزلیں کسی خاص حالت میں لکھی گئی ہیں اور اس وجہ سے ان
 غزلوں میں ایک ہی حالت کا بیان چلا جاتا ہے۔ عام غزلوں کی طرح
 ہر شعر الگ نہیں ہوتا۔ مثلاً ان کی ایک خاص حالت یہ تھی کہ جوش اور
 مستی میں اکثر رات رات بھر جاگا کرتے تھے۔ اس کو ایک غزل میں
 اس طرح ادا کرتے ہیں۔

دیدہ خوں گشت و خوں نمی خبید دل من از جنوں نمی خبید
 مرغ و مای زمن شدہ خیرہ کیس شب و روش چوں نمی خبید
 پیش ازیں در عجب ہی بودم کاسان گنگوں نمی خبید
 آسمان خود کونوں زمن خیرہ است کہ چرا ایں دیوں نمی خبید
 عشق بر من فسوں اعظم خواند دل شنید آں فسوں نمی خبید
 یا مثلاً نماز میں ان پر جو بیخودی طاری ہوتی تھی، اس کو ایک غزل میں
 ادا کرتے ہیں۔

چونماز شام، ہر کس بند چراغ و خوانی منم و خیال یاری، غم و نوحہ و فغانی
 چو وضو اشک سازم بود آتشیں نرزم در مسجد بسوزد چو بدو رسد اذانے
 بجائے نماز متان تو بگودرست بہت آں کہ ہمداند اوزمانے نہ شناسد اومکانے

عجب دور کت است اس، عجب کہ ہشتمین است عجباً چہ سورہ خواندم، چونما شتم زبانے
 رجن چگونہ کویم؟ کہ نہ دست ماند و نہ دل دل دوست چوں تو بروی بدہ اے خدا مانے
 بخدا خبر نہ دارم چو نمازی گزارم کہ تمام شدر کوئے کہ امام شدفلانے
 اخیر کی شعر کی سادگی اور واقعہ کی تصویر خاص توجہ کے قابل ہے۔
 یا مثلاً توحید کی حقیقت میں اکثر مسلسل غزلیں لکھی ہیں۔ جن میں سے
 ایک یہ ہے۔

بار شیرے با شکر آمیند عاشقان باہم دگر آمیند
 روز و شب را از میاں برداشند آفتابے با قمر آمیند
 رنگ معشوقان و رنگ عاشقان جملہ بچوں سیم و زر آمیند
 راضی انگشت در دندان گرفت ہم علی و ہم عمر آمیند
 چوں بہار سردی حق رسید شاخ خشک و شاخ تر آمیند
 ۲۔ مولانا کے کلام میں جو وجد، جوش اور بیخودی پائی جاتی ہے، اوروں کے
 کلام میں نہیں پائی جاتی۔ وہ فطرۃً پر جوش طبیعت رکھتے تھے۔ شمس تبریز کی صحبت
 نے اس نشہ کو اور تیز کر دیا تھا۔ ان کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخصِ محبت
 کے نشے میں چور ہے اور اس حالت میں جو کچھ منہ میں آتا ہے کہتا جاتا ہے۔ کسی
 موقع پر ایسی باتیں کہہ جاتا ہے جو متانت اور وقار کے خلاف ہیں۔ کسی موقع پر
 اپنی ہمیش و آرزو کو ایسے اصرار سے کہتا ہے جس طرح کوئی لہجوج سائل کسی کو
 لپٹ جاتا ہے۔

مثلاً ایک موقع پر ان کے دل میں جذبہ محبت سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ محبوب مجھ سے اس قدر کھینچ اور دامن پکڑتا ہے، لیکن اگر بجائے اس کے میں محبوب اور میرے بجائے محبوب مجھ پر عاشق ہوتا تو میں ہرگز اس رکھائی سے پیش نہ آتا بلکہ عاشق کی قدر دانی کرتا اور اس کی تمام آرزوؤں کو بر لاتا۔ اس خیال کو بعینہ ادا کرتے ہیں۔

گر بدیں زاری تو بودی عاشق و من ہرزوں بر دلت بخیدی و بوسہ بخیدی
در تو بودی بچوں ثابت قدم در راو عشق بر تو ہرگز چوں تو بر من دگیری نگزیدی
گر چہ بر جو رو جھائے تو مرا قدرت بدے یاز غلظم شرم بودے یاز حق ترسیدی
یا مثلاً ایک غزل میں کہتے ہیں۔

بہائے رخ کہ باغ و گلستانم آرزوست بکشائے لب کہ قند فراوانم آرزوست
یکدست جام بادہ ۱۰۰ یکدست جعد یار رقصی تینیں میں نہ میدانم آرزوست
گفتی ز ناز بیش مر نجاں مرا بہ برو آں گفت کہ بیش مر نجام آرزوست ۱۲
اس نے ناز سے کہا کہ دیکھو اب زیادہ نہ ستاؤ اور چپتے بنو اس کا یہی کہنا کہ ”زیادہ نہ ستاؤ“ تو میری آرزو ہے۔

یا مثلاً یہ رباعی:

گر بیچ قراصل سوے ماست بگو وزنہ کہ رہے عاشق دتھا است بگو
گر بیچ مرا در دل تو جاست بگو گر ہست بگو، نیست بگو، راست بگو ۱۳

اس رباعی کے چوتھے مصرع پر خیال کرو کہ اُس سے کس قسم کی وارفتگی اور جوش اور اصرار کا اظہار ہوتا ہے۔
۳۔ بڑی خصوصیات ان کے کلام کی یہ ہے کہ عشق اور محبت کے جوش میں عاشق پر جو خاص خاص حالتیں گزرتی ہیں، ان کو اس خوبی سے ادا کرتے ہیں کہ آنکھوں کے سامنے ان کی تصویر کھینچ جاتی ہے اور یہ شاعری کا سب سے بڑا کمال ہے۔

مثلاً عاشق کو کبھی یہ حالت پیش آتی ہے کہ دفعہ عین انتظار اور شوق کی حالت میں معشوق سامنے سے آجاتا ہے۔ عاشق بے اختیار اٹھ کھڑا ہوتا ہے اور کہتا ہے۔ لینا وہ آگیا ہے، لیکن پھر غایت استعجاب سے کہتا ہے کہ نہیں نہیں وہ یہاں کہاں؟ پھر زیادہ غور سے دیکھتا ہے اور کہتا ہے کہ نہیں ضرور وہی ہے۔ اس حالت کی تصویر مولانا اس طرح کھینچتے ہیں۔

یار آمد زور، خلوتیاں! دوست دوست

دیدہ قلط، می کند، نیست قلط اوست اوست ۱۴

یا مثلاً کبھی یہ موقع پیش آتا ہے کہ عیش و طرب کے تمام سامان مہیا ہیں اور معشوق کے آنے کا انتہار کیا جا رہا ہے، لیکن وہ انہیں چکتا عاشق سے نہ تو یہ ہو سکتا ہے کہ عیش و طرب کے سامان کو تہ کر کے رکھ دے، نہ یہ ہو سکتا ہے کہ معشوق کے بغیر اس سامان سے خط اٹھائے۔ اس امید اور انتظار کی درازی کو اس طرح ادا کرتے ہیں

قدی دارم برکف بخدا تا تونیای

ہمہ تاروز قیامت نہ بنوشم نہ بریزم ۱۵

یا مثلاً کبھی کبھی عاشق کے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ معشوق کو یوں ہماری بیتابی اور جگر سوزی کی قدر نہ ہوگی۔ جب تک وہ خود بھی کسی پر عاشق نہ ہو اور اس کو بھی اسی قسم کے معاملات پیش نہ آئیں۔

اس حالت کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

ای خداوند یکی یار جہ کارش وہ دلیر عشوہ گر سرکش و خونخوارش وہ
چند روزی جہت تجربہ، پیارش کن باطنیان دعا پیشہ سرو کارش وہ
تا بداند کہ شب ما بہ چہاں میگردد درو عشقش وہ و عشقش وہ و پیارش وہ ۱۶

۲۔ تصوف کے مقامات میں وہ مقام آپس میں متقابل ہیں، فنا و بقا، مقام فنا میں سالک پر خضوع، مسکینی اور انکسار کی کیفیت غالب ہوتی ہے، بخلاف اس کے بقا میں سالک کی حالت جلال اور عظمت سے بہرہ ور ہوتی ہے۔ مولانا پر یہ نسبت زیادہ غالب رہتی تھی۔ اس لئے ان کے کلام میں جو جلال، ادعا، بیباکی اور بلند آہنگی پائی جاتی ہے، صوفیہ میں سے کسی کے کلام میں نہیں پائی جاتی۔

مرزا غالب مولانا کے ایک شعر پر جو بقا کی حالت کا ہے، سر دھنا کرتے تھے، وہ شعر یہ ہے:

بہ زیم کنگرہ کبریاں مردانہ

فرشتہ صید و سمیر شکار و یزداں گیر

اس قسم کے اور بہت سے اشعار ہیں:

نہ شمع نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم
چو غلام آفتابم ہمہ آفتاب گویم ۱۷



نمودے نشانے ز جہل او و لیکن
دو جہاں بہم برآید سر شور و شر ندارم ۱۸



حاصل عمرم سے سخن بیش نیست
خام بدم پختہ شدم، سوختم



میکفت در بیابان، رند زل دریدہ
صوفی خدا ندارد، او نیست آفریدہ ۱۹



زین ہر بان مست عناصر دلم گرفت شیر خدا درستم دستم آرزو ست ۱۹
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم، گفت آنکہ یافت می نشود آرم آرزو ست ۲۰
ترجمہ میں نے کہا کہ بہت ڈھونڈ چکے اس کا پتہ نہیں لگتا۔ اس نے کہا کہ اسی کی تو تلاش ہے جس کا پتہ نہیں لگتا۔

بہ سر منارہ اشتر رود و فغان برآرد کہ نہاں شدم من اینجہ ملکید آشکارم

اَر تو ید نہ اری چرا صب نہ کنی وگر بیار رسیدی را طرب نہ کنی ۱۱



گفتم غمت مرا کشت گفتا چه زہرہ دارد غم ایں قدر نہ داند کاخ تو یار مائی ۱۲



مادل اندر راہ جاں انداختیم غفلے اندر جہاں انداختیم
من نہ قرآن بر زیدم مغز را پوست را پیش سگاں انداختیم
غم اقبال و سعادت تا ابد از زمیں تا آسماں انداختیم
جہ و دستار و علم و قیل و قال جملہ در آب رواں انداختیم
از کمال شوق تیر معرفت راست کردہ بر نشاں انداختیم

دیگر

باز از پستی سوئے بار شدم طلب آں دلیر زیبا شدم
آشنائی داشتہ زان سوئے جاں باز زانجا کادم آنجا شدم
چار یوم سہ شدم اکنون دوم ازدوئی بگذشتم و یکتا شدم
جہلاں امروز را فردا کنند من بہ نقد امروز را فردا شدم

دیگر

ساکنان راہ را محرم شدم ساکنانِ قدس را بہم شدم
کہ چو عیسیٰ جنگی ہشتم زباں کہ دل خاموش چوں مریم شدم

آج از عیسے و مریم یادہ شد گر مرا باور کنی آں ہم شدم
پیش نشتر ہائے عشق لم یزل زخم ہشتم صدرہ و مرہم شدم
وہ نمود اللہ اعلم مر مرا کشف اللہ و پس اعلم شدم ۱۳
۵۔ عمر خیام نے اپنی رباعیوں میں اکثر وجود، روح، معاد اور جزا و سزا سے انکار کیا ہے اور اس پر خطابی یعنی شاعرانہ دلیل قائم کئے ہیں۔ مثلاً معاد کے انکار میں لکھ ہے کہ آدمی کچھ گھاس نہیں ہے کہ ایک بار کاٹ لیں تو دوبارہ زمین سے پیدا ہو۔ مولانا نے اکثر اشعار میں اس قسم کے خیالات کو اسی شاعرانہ پیرایہ میں رد کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

کدام دانہ فرو رفت در زمیں کہ نہ رست چرا بہ دانہ انانت ایں گماں باشد ۱۴



شمع جاں را گرد ایں لگن تن چه کنی ایں لگن گر نہ شمع ترا صد لگن ست ۱۵



چناں کہ آب حکایت کند ز اختر و ماہ ز عقل و روح حکایت کند قلب ہا ۱۶



ہزار مرغ عجیب از گل تو برسازند چو ز آب و گل گذری تا در گرجا ہا کنند



من نہ خود آدم اینجا کہ بہ خود باز روم ہر کہ آورد مرا باز برد در وطن



اب ہم مولانا کے دیوان سے چند اشعار انتخاب کر کے درج کرتے ہیں۔

خنک آں قمار بازی کہ باخت ہر چہ پوش نہماند بچش لا ہوس قدر دیگر ۲۸

گویند رفیقانم کز عشق بہ پرہیزم از عشق بہ پرہیزم پس با کہ یہ دیزم

من از عالم تیرا چہا گزیدم روا داری کہ من تھا نشینم

تہمت دزد بر زخم ہر کہ نشت آورد کاین ز کجا گرفتہ وال ز کجا خریدہ

آیینہ خریدہ سے نگری جمال خود در پیش پردہ رفتہ پردہ ما دریدہ

بروید اے حریفان بکشد یار مارا بہ من آورد حالا منم گریز پارا

اگر ادب وعدہ گوید کہ دے دگر بیاید مخورید مکر اورا بہ فریبہ او شمارا ۲۹

مرا گوید چرا چشم از رخ من بر نمیداری ازاں در پیش خورشیدش ہمیدارم کہ نم دارد

در غم یار، یار بایست یا غم را کنار بایست

را نچہ کردم کنوں پشیمان عقل امسال پار بایست ۳۰

من بیداری بخوب این جور را گردیدے چوں تو کافر بودے گر گرد تو گردیدے

ور بہ اول روز این حال آگہی بودے مرا در تو کے دل بستے گریستے بہریدے

ور بہ خوبی چوں گل روئے تو بودے خوشے تو اے بس گلہا کہ من از بان و صحت چیدے

ز رخ و لب گل شکر میسار دارد حسن تو کاشکے بفروختے تا پارہ بخریدے

اے بلبس سحر کہ، مارا پرس کہ کہ آخر تو ہم غریبی ہم از دیار مائی اس

خواجه حافظ نے اسی مضمون کو ترقی دے کر کہا:

بنال ہمیں اگر بامنت سر یاریست کہ مادہ عاشق زاریم و کار مازاریست ۳۲

رباعی:

تا تو بوم نخسم از یار بہا تا تو بوم نخسم از زار بہا

سبحان اللہ کہ ہر دو شب بیدارم تو فرق مگر میان بیدار بہا

سبحان اللہ من و تو اے درخوشاب پیوستہ مخالفیم اندر ہمہ باب

من بخت توام کہ یچ خواہم نہرد تو بخت منی کہ بر نیائی از خواب

در مجلس عشاق قرارے و گریست دیں بادۂ عشق را خمارے و گریست

آن علم کہ در مدرسہ حاصل کردند کاری و گریست و عشق کارے و گریست

میگریم زار و یار گونید زرق ست چوں زرق بود کہ دید درخوں غرق ست
تو پنداری تمام دلہا دل تست نے نے صنما میان دلہا فرق ست ۳۳



مثنوی

فارسی شاعری کا ابتدائی ادبی بیان کی مدافعت اور نئی تفریق خاطر سے ہوئی اور یہی وجہ تھی کہ اصناف سخن میں سب سے پہلے قصائد وجود میں آئے، کیونکہ عربی زبان میں قصائد مدح و ثنا کے لیے ایک مدت سے مخصوص ہو چکے تھے۔ قصائد کی ابتداء غزل سے کی جاتی تھی جس کو تشبیب کہتے ہیں۔ نئے تعلق سے غزل گوئی کا بھی آغاز ہوا، لیکن اسی قسم کی سادہ غزل جو قصائد کی تمہید کے لئے زیب تھی، سلاطین میں سے آل سمان اور سلطان محمود و یزدق پیدا ہوئے کہ ان کے آثار ابجد یعنی شاہان عمر کے کارنامے ہم میں آج بھی تاکہ ضرب امثال کی طرح زبانوں پر چڑھ جائیں۔ اس بناء پر مثنوی ایجاد ہوئی، جو واقعات تاریخی کے ادا کرنے کے لیے اصناف نظم میں سب سے بہتر صنف تھی۔ فرائضی نے اس صنف کو اس قدر ترقی دی کہ آج تک اس پر اضافہ نہ ہوسکا، مثنوی مثنوی بدکل اصناف شاعری کی ترقی اس وقت تک جو کچھ ہوئی تھی، اتنے تاریخی اور خیالی ہندی و صنائع و بدائع کے کی ظ سے تھی، ذوق اور کیفیت کا جو نہ تھا۔ حضرت سلطان ابوسعید ابو الخیر نے رباعی میں تصوف اور طریقت کے خیالات اس کے دور یہ پہاڑوں تھا کہ فارسی شاعری میں ذوق اور وجد مستی کی روح آئی۔ اور غزل گوئی کے اخیر زمانہ

میں حکیم سنائی نے حدیقہ لکھی جو نظم میں تصوف کی پہلی تصنیف تھی۔ ”حدیقہ“ کے بعد خواجہ فرید الدین عطار نے متعدد مثنویوں تصوف میں لکھیں جن میں سے ”منطق الطیر“ نے زیادہ شہرت حاصل کی۔ مثنوی مولانا روم جس پر ہم تقریظ لکھنا چاہتے ہیں، اسی سلسلہ کی خاتم ہے۔ اس امر کی بہت سی شہادتیں موجود ہیں کہ خواجہ عطار کی تصنیفات مولانا کے لیے دلیل راہ بنیں۔ تمام تذکروں میں ہے کہ مولانا کے والد جب نیش پور پہنچے تو خواجہ فرید الدین عطار سے ملے اور انہوں نے اپنی کتاب اسرار نامہ ”نذر کی۔ اس وقت مولانا کی عمر چھ برس تھی۔ خواجہ صاحب نے مولانا کے والد سے کہا کہ اس بچہ کو عزیز رکھیے گا یہ کسی ان تمام عالم میں بالکل ڈال دے گا۔ ۳۴ مولانا خود ایک جگہ فرماتے ہیں:

ہفت شہر عشق را عطار گشت ماہاں اندر خم یک کوچہ ایم
ایک جگہ اور فرماتے ہیں:

عطار روح بود سنائی دو چشم ما ما از پس سنائی و عطار آمدیم

سبب تصنیف:

ارباب تذکرہ لکھتے ہیں کہ حسام الدین چلی نے مولانا سے درخواست کی کہ ”منطق الطیر“ کے طرز پر ایک مثنوی لکھی جائے۔ مولانا نے فرمایا کہ خود مجھ کو بھی رات یہ خیال آیا اور اسی وقت یہ چند شعر موزوں ہوئے۔

بشنواز نے چوں حکایت می کنند

مثنوی کی تصنیف میں حسام الدین چلی کو بہت دخل ہے اور درحقیقت

یہ نایاب کتاب انہی کی بدولت وجود میں آئی۔ وہ مولانا کے مریدان خاص میں سے تھے اور مولانا اس قدر ان کی عزت کرتے تھے کہ جہاں ان کا ذکر کرتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ میر طریقت اور استاد کا ذکر ہے۔ مثنوی کے چھ دفتر ہیں اور ہجو دفتر اول کے ہر دفتر ان کے نام سے مزین ہے۔ دفتر دوم میں لکھتے ہیں۔

مدتے ایں مثنوی تاخیر شد مہلے بایست تاخوں شیر شد
چوں ضیاء الحق حسام الدین عیاں باز گردانید زواج آسمان
چوں بہ معراج حقائق رفتہ بود بے بہارش غنچہ نشکفتہ بود ۳۵
دفتر سوم میں فرماتے ہیں:

اے ضیاء الحق حسام الدین بیار ایں سوم دفتر کہ سلت شد سہ بار
برکشا تجنیۃ اسرار را در سوم دفتر بہل اعذار را ۳۶
چوتھے دفتر میں ارشاد فرماتے ہیں:

اے ضیاء الحق حسام الدین توئی کہ گذشت از مہ بورت مثنوی
ہست عالی تو اے مرتجی می کشید ایں را خداداند کجا
گردن ایں مثنوی را بسطے سے کشی آں سوئے کہ دانستے
ز آں ضیا گفتم حسام الدین ترا کہ تو خورشیدی و ایں دو وصفہا
شمس را قرآن ضیا خواند ای پدر و اں قمر را نور خواند ایں را مگر ۳۷
بچہاں مقصد من زیں مثنوی اے ضیاء الحق حسام الدین توئی
مثنوی اندر فروغ و در اصول جملہ آں تست، کر دتی قبول
در قبول آرند شہاں نیک و بد چوں قبول آرند نبود پیش رو

چوں نہاںش دادہ آبلش بدہ چوں کشدش دادہ بکشا گرہ
قصدم ام الفاظ او را از تواست قصیدم از انشائش آواز تواست
پیش من آوازت آواز خداست عاشق از معشوق حاشا کی جداست ۳۸
پانچویں دفتر میں لکھتے ہیں۔

شہ حسام الدین کہ نور انجم است طالب سغاز سفر پنجم است ۳۹
چھٹے دفتر میں تحریر فرماتے ہیں:

اے حیات دل حسام الدین بسی میل می جو شد بہ قسم سادی
پیشکش می آرمت اے معنوی قسم سادس در تمام مثنوی ۴۰
مثنوی کا پہلا دفتر جب تمام ہوا تو حسام الدین چلبی کی بیوی نے انتقال کیا۔ اس واقعہ سے اس کو اس قدر صدمہ ہوا کہ دو برس تک پریشان اور افسردہ رہے۔ چونکہ مثنوی کے سلسلہ کے وہی بانی اور محرک تھے۔

مولانا بھی دو برس تک چپ رہے۔ آخر، ب خود حسام الدین نے استدعا کی تو پھر مولانا کی زبان کھلی۔ دوسرے دفتر کے آغاز کی تاریخ ۶۶۲ھ ہے، چنانچہ خود مولانا فرماتے ہیں،

مطلع تاریخ ایں سودا و سود سال اندر ششصد و شصت و دو بود ۴۱
چھٹا دفتر زیر تصنیف تھا کہ مولانا بیمار ہو گئے اور مثنوی کا سلسلہ یک لخت بند ہو گیا۔ مولانا کے صاحبزادے بہاؤ الدین نے ترک تصنیف کا سبب دریافت کیا۔ مولانا نے فرمایا کہ اب سفر آخرت در پیش ہے۔ یہ راز اب اور کسی کی زبان سے ادا ہوگا۔ چنانچہ بہاؤ الدین ولد خود لکھتے ہیں۔

مدتے زیر مثنوی چون وادم شد خمش، گفتم ورا کائے زندہ دم
از چہ رو دیگر نمی گوئی سخن بہرچہ بستی در علم لدن
گفت نظم چوں شتر زیر بیت سخت او گوید من وہاں بستم ز گفت
گفتگو آخر رسید و عمر ہم مژدہ آمد وقت کرتن و اہم
در جہان جاں کنم جولاں ہے مجذوم زیر غم در آیم دریغ ۲۲
عام روایت ہے۔ اس کے بعد مولانا نے ۶۷۲ ہجری میں انتقال کیا
اور چھٹے دفتر کے پورے کرنے کی نوبت نہیں آئی، لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے
ہیں خود مولانا نے چھٹا دفتر پورا کیا، چنانچہ اس کے چند اشعار یہ ہیں:

اے ضیاء الحق حسام الدین فرید دولت پائندہ فقرت بر مزید
چونکہ از چرخ ششم را می گذر بر فراز چرخ ہفتم کن سفر
سعد اعداد ست ہفت، اے خوش نفس زانکہ تکمیل عدد ہفت است بس
یہاں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد نے مثنوی
کے خاتمہ میں لکھا ہے: "مولانا نے فرمایا تھا کہ 'اب میری زبان بند ہو گئی اور
قیامت تک اب میں کسی سے بات چیت نہ کروں گا۔' اس بناء پر اسماعیل قیصری
کا بیان صحیح، ناجائز ہوتا ہے، ان کی پیشین گوئی مد نظر تھی۔

لیکن یہ شبہ چند قابل لی ظاہر نہیں۔ فقر اور عرفا کی تمام پیشین گوئیاں
قطعاً اور یقینی نہیں ہوتیں۔ مولانا کو بیماری کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہوا ہوگا، لیکن
جب خدا نے صحت دے دی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ اپنی پیشین گوئی کے صحیح کرنے
کے لیے دنیا کو اپنے اس فیض سے محروم رکھتے۔

مثنوی کی شہرت اور مقبولیت:

مثنوی کو جس قدر مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی فارسی کی کسی کتاب کو
آج تک نہیں ہوئی۔ صاحب "مجمع الفصحا" نے لکھا ہے کہ ایران میں چار کتابیں
جس قدر مقبول ہوئیں، کوئی کتاب نہیں ہوئی۔ شاہنامہ، گلستان، مثنوی مولانا
روم، دیوان حافظ۔ ان چاروں کتابوں کا موازنہ کیا جائے تو مقبولیت کے لحاظ
سے مثنوی کو ترجیح ہوگی۔ مقبولیت کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ علماء و فضلاء نے
مثنوی کے ساتھ جس قدر اعتنا کیا اور کسی کتاب کے ساتھ نہیں کیا۔ جس قدر
شرحیں لکھی گئیں، ان کا ایک مختصر سافقشہ ہم اس موقع پر درج کرتے ہیں۔ یہ نقشہ
"کشف الظنون" سے ماخوذ ہے۔ "کشف الظنون" کے بعد اور بہت سی
شرحیں لکھی گئیں جن کا ذکر "کشف الظنون" میں نہیں ہے اور نہ ہو سکتا تھا، مثلاً
شرح محمد افضل الہ آبادی، ولی محمد و عبدالعلی بحر العلوم و محمد رضا وغیرہ وغیرہ۔



نام شارح	سنہ وفات	کیفیت
مولیٰ مصطفیٰ بن شعبان سودی	۹۶۹ھ تقریباً ۱۰۰۰ھ	۶ جلدوں میں ہے
شیخ اسماعیل انقروی	۱۰۳۲ھ	چھ جلدوں میں ہے
کمال الدین خوارزمی	۸۴۰ھ	اس کا نام کنور الحق "قن" ہے،
عبداللہ بن محمد رئیس المکتاب درویش علی ظریفی حسن علی		جلد اول کی شرح ہے۔ یوسف التونی ۹۵۳ھ نے مثنوی کا خلاصہ کیا تھا، یہ اس کی شرح ہے۔ اس کا نام کاشف الاسرار ہے۔ بعض اشعار کی شرح ہے۔
علاء الدین مصنف حسین واعظ	۸۷۵ھ	خلاصہ مثنوی کی شرح ہے، اس کے دیباچہ میں دس مقالے ہیں، جس میں اصطلاحات تصوف اور فرقہ مولویہ کے مشرخ کے حالات ہیں۔
شیخ عبدالجید سیواسی علائی بن سخی واعظ شیرازی اسماعیل ودہ	۱۰۳۹ھ	سلطان احمد کے حکم سے تصنیف کی۔ اس کا نام "ازہار مثنوی" ہے، صرف احادیث و آیات و قرآنی و الفاظ مشککہ کی شرح ہے۔



مقبولیت کے متعلق یہ امر ذکر کے قابل ہے کہ مثنوی کے سوا اور مذکورہ بالا کتابیں اپنے اپنے مضمون کے لحاظ سے اچھوتی تھیں، یعنی ان سے پہلے ان مضامین پر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی تھی یا کم از کم شہرت نہیں پا چکی تھی۔ شاہنامہ سے پہلے اسد طوسی اور دقیقی نے گورزمیہ مثنویاں لکھی تھیں لیکن دقیقی نے صرف ہزار شعر لکھے تھے اور اسد طوسی کی کتاب گشتسپ نامہ، ناقص رہ گئی تھی۔ "گلستان" اپنی طرز میں بالکل پہلی تصنیف تھی۔ اس لحاظ سے ان کتابوں کے لئے گویا میدان خالی تھا اور کوئی حریف مقابل سامنے نہ تھا۔

بخلاف اس کے مثنوی سے پہلے تصوف اور سلوک میں متعدد کتابیں موجود تھیں، یعنی، جام جم، اوحدی مراغہ (التونی ۵۵۳ھ) اور 'مصباح الارواح' اوحد کرمانی (التونی ۵۳۶ھ)، حدیقہ، حکیم سنائی، منطق الطیر، خواجہ فرید الدین عطار۔ ان میں سے دو پہلی کتابوں نے اگرچہ شہرت عام حاصل نہیں کی تھی لیکن "حدیقہ" اور "منطق الطیر" نے تو گویا تمام عالم کو چھو لیا تھا۔ حکیم سنائی اور خواجہ فرید الدین عطار کا ذاتی فضل و کمال اور تقدس و شہرت بھی اس درجہ کی تھی کہ ان کی تصنیفات کم درجہ کی بھی ہوتیں تو دنیا ان کو آنکھوں پر رکھتی، ان باتوں کے ساتھ نفسی شاعری کی حیثیت سے یہ دونوں کتابیں مثنوی سے بلند رتبہ تھیں۔ ان کے علاوہ یہ کہ یہ کتابیں جس ملک میں لکھی گئیں، وہاں کی زبان فارسی تھی، اس لئے ہر شخص ان سے لطف اٹھا سکتا تھا اور ہر صحبت و مجلس میں ان کو رواج ہو سکتا تھا، بخلاف اس کے مثنوی جس ملک میں تصنیف ہوئی وہاں کی عام زبان ترکی تھی، جو آج تک قائم ہے، ان سب باتوں پر مستزاد یہ کہ "حدیقہ" اور



منطق الطیر“ میں کسی قسم کے دقیق اور پیچیدہ مسائل بیان نہیں کئے گئے تھے۔ اخلاق اور سلوک کے صاف صاف خیالات تھے جو ایک ایک بچہ کی سمجھ میں آسکتے تھے، بخلاف اس کے مثنوی کا بڑا حصہ ان مسائل کے بیان میں ہے جو دقیق النظر علماء کی سمجھ میں بھی مشکل سے آسکتے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض بعض مقامات باوجود بہت سی شرحوں کے آج تک لایخل ہیں۔

ان تمام موانع کے ساتھ مثنوی نے وہ شہرت حاصل کی کہ آج ”حدیقہ“ اور ”منطق الطیر“ کے اشعار مشکل سے ایک آدھ آدمی کی زبان پر ہوں گے، بخلاف اس کے مثنوی کے اشعار بچے بچے کی زبان پر ہیں اور وعظوں کی گرمی محفل تو بالکل مثنوی کے صدقے سے ہے۔

مقبولیت کا سبب:

کسی کتاب کی مقبولیت دو طریقوں سے ہوتی ہے۔ کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ سادگی اور صفائی اور عام دلآویزی کی وجہ سے پہلے وہ کتاب عام میں پھیلتی ہے، پھر رفتہ رفتہ خواص بھی اس کی طرف توجہ کرتے ہیں اور مقبول عام ہو جاتی ہے۔ کبھی یہ ہوتا ہے کہ کتاب عوام کی دسترس سے باہر ہوتی ہے اس لئے اس پر صرف خواص کی نظر پڑتی ہے۔ خواص جس قدر زیادہ اس پر توجہ کرتے ہیں اس قدر اس میں زیادہ نکات اور دقائق پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ خواص کی توجہ اور اعتناء و تحسین کی وجہ سے عوام میں بھی چرچا پھیلتا ہے اور لوگ تقلید اُس کے معتقد اور معترف ہوتے ہیں۔ رفتہ رفتہ یہ دائرہ تمام ملک کو محیط ہو جاتا ہے۔ مثنوی کی

مقبولیت اسی قسم کی ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ اس قسم کی مقبولیت اور کسی کتاب کو کبھی حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔

فارسی زبان میں جس قدر کتابیں نظم یا نثر میں لکھی گئی ہیں، کسی میں ایسے دقیق، نازک اور عظیم الشان مسائل اور اسرار نہیں مل سکتے جو مثنوی کی کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ فارسی پر موقوف نہیں، اس قسم کے نکات اور دقائق کا عربی تصنیفات میں بھی مشکل سے پتہ لگتا ہے۔ اس لحاظ سے اگر علماء اور ارباب فن نے مثنوی کی طرف تمام اور کتابوں کی نسبت زیادہ توجہ کی اور یہاں تک مبالغہ کیا کہ ع۔ ہست قرآن در زبان پہلوی تو کچھ تعجب کی بات نہیں۔

عبرت:

مفتی میر عباس صاحب مرحوم مثنوی کی مقبولیت کی ایک اور وجہ بتاتے ہیں۔ وہ مثنوی کے ذکر میں فرماتے ہیں:

در تصوف سے شود شیریں کلام زانکہ باشد درگنہ لذت تمام
پھر اپنی مثنوی (من وسلوی) کی مداح میں لکھتے ہیں۔

ایں کلام صوفیان شوم نیست مثنوی مولوی روم نیست
سچ ہے۔ ع

عیب نماید ہنرش در نظر

مثنوی کی ترتیب:

مثنوی سے پہلے جو کہ میں اخلاق و تصوف میں لکھی گئیں، ان کا یہ انداز

تھا کہ اخلاق و تصوف کے مختلف عنوان قائم کر کے اخلاقی حکایتیں لکھتے تھے اور ان سے نتائج پیدا کرتے تھے۔ ”منطق الطیر“ اور ”بوستان“ کا یہی انداز ہے۔ ”حدیقہ“ میں اکثر مسائل کو مستقل طور پر بھی بیان کیا ہے، مثلاً نفس، عقل، عمل، تنزیہ، صفات، معرفت، وجد، توکل، صبر و شکر وغیرہ کے عنوان قائم کئے ہیں اور ان کی حقیقت بیان کی ہے لیکن مثنوی کا یہ انداز نہیں۔

مثنوی میں کسی قسم کی ترتیب و تبویب نہیں۔ دفتروں کی جو تقسیم ہے، وہ خصوصیت مضمون کے لحاظ سے نہیں بلکہ جس طرح قرآن مجید کے پارے یا ایک شاعر کے متعدد دیوان ہوئے ہیں۔

چونکہ یہ امر بظاہر مستحسن معلوم ہوتا ہے، خود مولانا کے زمانہ میں لوگوں نے اس پر اعتراض کیا، چنانچہ مولانا معترض کی زبان سے فرماتے ہیں۔

کیں سخن پست است یعنی مثنوی قصہ پیغمبر است و پیروی نیست ذکر و بحث اسرار بلند کہ دو اندہ اولیا زان سو گنبد از مقامات تجل تافتا پایہ پایہ تا ملاقات خدا جملہ سر تا سر فسانہ است و فسون کو دکا نہ قصہ بیرون و درون ۴۴
اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مثنوی کا یہ طریقہ ہونا چاہیے تھا کہ فقر اور سلوک کے جو مقامات ہیں تجل اور فن سے لے کر وصل تک سب بہ تفصیل اور بہ ترتیب الگ الگ بیان کئے جاتے، مولانا نے اس کے بجائے طفلانہ قصے بھر دیئے۔

مولانا نے اس کا جواب یہ دیا کہ کفار نے قرآن مجید پر بھی یہی

اعتراض کیے تھے۔

چوں کتاب اللہ بیا مدہم برآں ایں چنین طعنہ زدند آں کافراں
کہ اساطیرست و افسانہ نژند نیست تعمیق و تحقیق بلند
کو دکاں خرد فہمیش میکند نیست جز امر پسند و ناپسند
ذکر اسماعیل و ذبح جبرئیل ذکر قصہ کعبہ و اصحاب فیل
ذکر بلقیس و سلیمان و صبا ذکر داؤد و زبور و اوریا
ذکر طالوت و شعیب و صوم او ذکر یونس، ذکر لوط و قوم او ۴۵
پھر لکھتے ہیں:

حرف قرآن را مدال کہ ظاہرست زیر ظاہر باطن ہم قاہرست
زیر آں باطن یکے بطنے دگر خیرہ گرد اندر و فکر و نظر
ہم چنین تاہفت بطن اے بوانکرم سے شمر تو ایں حدیث معصم ۴۶
حقیقت یہ ہے کہ علمی اور اخلاقی تصنیفات کے دو طریقے ہیں ایک یہ کہ مستقل حیثیت سے مسائل علمی بیان کئے جائیں، دوسرے یہ کہ کوئی قصہ اور افسانہ لکھا جائے اور علمی مسائل موقع بہ موقع اس کے ضمن میں آتے جائیں۔ دوسرا طریقہ اس لحاظ سے اختیار کیا جاتا ہے کہ جو لوگ روکھے پھیکے علمی مضامین پڑھنے کی زحمت گوارا نہیں کر سکتے، وہ قصہ اور لطائف کی چاٹ سے اس طرف متوجہ ہوں۔ مولانا نے یہی دوسرا طریقہ پسند کیا اور فرمایا:

خوشتر آں باشد کہ سز دلہراں گفتہ آید در حدیث دیگران ۴۷
یہ امر یقینی ہے کہ مولانا نے ”حدیقہ“ اور ”منطق الطیر“ کو سامنے رکھ کر

مثنوی لکھی۔ خود فرماتے ہیں:

ترک جوشی کردہ امن من نیم خام از حکیم غزنوی بشنو تمام
در الہی نامہ گوید شرح ایں آں حکیم غیب و فخر العارفین ۳۸
بعض بعض موقوفوں پر باجوہ بحر کے مختلف ہونے کے مثنوی میں
”حدیقہ“ کے اشعار نقل کئے ہیں اور ان کی شرح لکھی ہے۔ بعض جگہ ”حدیقہ“
کے اشعار سے مضمون میں بالکل توار ہو گیا ہے، مثلاً ”حدیقہ“ میں جہاں نفس کی
حقیقت لکھی ہے، اس موقع کا شعر ہے:

روح با عقل و علم داند زیست روح را پاری و تازی نیست ۳۹
مولانا فرماتے ہیں:

روح با عقل است و با علم ست یار روح را با ترکی و تازی چہ کار ۴۰
اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا ”حدیقہ“ کو استفادہ پیش نظر رکھتے تھے
اور اس وجہ سے ”حدیقہ“ کے الفاظ اور ترکیبیں بھی ان کی زبان پر چڑھ گئی تھیں۔

لیکن یہ سب کچھ مولانا کا تواضع اور نیک نفسی ہے، ورنہ مثنوی کو
”حدیقہ“ اور ”منطق الطیر“ سے وہی نسبت ہے جو قطرہ سے گوہر کو ہے۔
سینکڑوں حقائق و اسرار جو مثنوی میں بیان ہوئے ہیں، ”حدیقہ“ وغیرہ میں
سرے سے ان کا پتہ ہی نہیں۔ جو خیالات دونوں میں مشترک ہیں ان کی بیعت یہ
مثال ہے جس طرح کسی شخص کو کسی چیز کا ایک دھندلا سا خیال آئے اور اس ایک
شخص پر اس کی حقیقت کھل جائے، نمونہ کے لیے چند مثالیں ہم درج کرتے
ہیں۔ حدیقہ میں دل کی حقیقت اس طرح بیان کی ہے۔

مثنوی اور ”حدیقہ“ کے بعض مشترک مضامین کا مقابلہ

مثال نمبر ۱:

از در تن کہ صاحب کلمہ است تا بہ دل ہزار سالہ رہ است
از در چشم تا بہ کعبہ دل عاشقان را ہزار و یک منزل
پر و بال خرد ز دل باشد تن بے دل جوال گل باشد
باطن تو حقیقت دل تست ہرچہ ز باطن تو باطل تست
اصل ہزل و محار دل نبود دورخ خشم و آرز دل نبود
پارہ گوشت نام دل کردی دل تحقیق را بمل کردی
دل یکے منظریت ربانی حجرہ دیوارچہ دل خوانی
اینت غنی کہ یک رمہ جاہل خواندہ شکل صنوبری راہ دل
اینکہ دل نام کردہ بہ محار رو بہ پیش سگان کوئے انداز
دل کہ با جاہ و مال دارد کار آں سکے داں و آں دگر مرار اہ
ان اشعار کا ماحصل یہ ہے کہ دل ایک جوہر نورانی ہے اور انسان
در اصل اسی کا نام ہے۔ یہ پارہ گوشت جو صنوبری شکل کا ہے یہ اصل دل نہیں
ہے۔ اسی مضمون کو مولانا اس طرح بیان کرتے ہیں۔

تو ہی گوئی مرا دل نیز هست دل فراز عرش باشد نہ بہ پست
در گل تیرہ یقیں ہم آب ست لیک ازاں آبت نیاید آب دست
زانکہ تر آب ست مغلوب گل ست پس دل خود را گو کایں ہم دل ست

سرکشیدی تو کہ من صاحب دم حاجت غیرے ندارم واصلم
 آں چناں کہ آب درگل درکشد کہ منم آب و چرا جویم مدد
 خود روا داری کہ ایں دل باشد ایں کہ مرد در عشق شیر و آئیں
 لطیف شیر و آئیں عکس دل است سرخوشی آں خوش از دل حاصل ست
 پس بود دل جوهر و عالم عرض سایہ دل چوں بود دل را غرض ۵۲
 بنہو سبز با در عین جان بر بروں عکسش چو در آب رواں ۵۳
 آئینہ دل چوں شود صافی و پاک نقشا بنی بروں از آب و خاک ۵۴
 صورت بے صورتی بیحد و عیب ز آئینہ دل تافت موسیٰ را ز جیب
 گرچہ آں صورت گلچند در فلک نہ بہ عرش و فرش و دریا و سک
 زانکہ محدودست و معدودست ایں آئینہ دل خود نباشد ایں چنین ۵۵
 روزن دل گر کشاد دست و صفا سے رسد بے واسطہ نور خدا ۵۶
 مولانا اور ”حقیقہ“ کے بیان میں قدر مشترک یہ ہے کہ دل جب تک
 آلودہ ہو وہ ہوس ہے، دل نہیں، لیکن مولانا نے اس کے ساتھ دقیق فلسفیانہ نکتے
 بیان کئے ہیں۔ فلاسفہ میں اختلاف ہے کہ رنج و مسرت، لذت، ناگواری،
 اشیائے خارجی کا خاصہ ہے یا تخیل کا۔ مثلاً اولاد کے وجود سے جو خوشی ہوتی ہے،
 یہ خارجی اور مادی چیز کا اثر ہے یا ہمارے تصور اور تخیل کا، فلاسفہ کا ایک گروہ قائل
 ہے کہ لذت اور مسرت وغیرہ اعتباری چیزیں ہیں اور ہمارے تصور اور خیال کے
 تابع ہیں۔ جانوروں کو اپنے بچوں سے (بڑے ہونے کے بعد) کوئی تعلق نہیں
 رہتا، نہ ان کو بچوں کے دیکھنے سے کوئی مسرت حاصل ہوتی ہے۔ بخلاف اس

کہ انسان کو اولاد کے وجود سے بے انتہا مسرت ہوتی ہے۔ اس کا سبب یہی ہے
 کہ انسان کے دل میں اولاد کے فوائد کا جو تخیل ہے وہ جانور نہیں نہیں۔ اس بناء پر
 اصل لذت اور مسرت خیال کے تابع ہے۔ اسی طرح لہو و لعب، رقص و سرود سے
 جو لطف حاصل ہوتا ہے ہمارے خیال کا نتیجہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کے متعلق
 انسانوں کے مختلف افراد میں اختلاف ہوتا ہے۔ ایک شخص کو کسی علمی کام میں
 مشغول ہونے سے جو لطف آتا ہے وہ لہو و لعب سے نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر بچوں،
 جوانوں، بوڑھوں کے مسرات اور لذات میں اختلاف ہوتا ہے، کیونکہ ان کے
 تخیل اور تصور میں اختلاف ہے۔ اسی خیال کو مولانا نے ان اشعار میں بیان کیا
 ہے۔

لطف شیر و آئیں عکس دل ست سرخوشی آں خوش از دل حاصل ست
 پس بود دل جوهر و عالم عرض سایہ دل چوں بود دل را غرض ۵۷
 مولانا نے اس نکتہ کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ دل وہ چیز ہے جس
 کے تزکیہ سے وہ ادراکات حاصل ہوتے ہیں جو حواس سے نہیں ہوتے۔

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک نقشا بنی بروں از آب و خاک ۵۸

مثال نمبر ۲:

صوفیہ کی اصطلاح میں عارف کو نے (بانسری) سے تعبیر کرتے ہیں،
 اس بنا پر ”حقیقہ“ میں حکیم سنائی نے ئے کی اس طرح مدح سرائی کی ہے:
 تائے ز درد خالی عیست شوق از روئے زرد خالی نیست

عاشقی خوش و مست و بس پہ نوا زغبہ خوردہ است در دل ہا
بے زباں گوش را خبر کردہ بے بیاں ہوش را خبر کردہ
از دُش شعلہ ہا ہی خیزد چہ عجب گر نئے آتش انگیزد
اسی مضمون کو مولانا نے اس طرح ادا کیا ہے:

بشواز نئے چوں حکایت میکند از جدائی ہا شکایت میکند
کز نیتاں تا مرا ہریدہ اند از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند
سینہ خواہم شرح شرح از فراق تا گویم شرح درد اشتیاق
ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
من بہ ہر جمعیتے نالاں شدم جفت بد حالان و خوش حالاں شدم
ہر کسے از ظن خود شد یار من و زدرون من نہ جست اسرار من
سز من از نالہ من دور نیست لیک چشم و گوش را آں نور نیست
تن زجان و جان زن مستور نیست لیک کس را دید جاں دستور نیست
دو دہاں داریم گویا بچونے یک دہاں پنہاست در لبہائے دے
یک دہاں نااں شدہ سوئے شما ہائے وہوے در گلندہ در سما
لیک داند ہر کہہ اورا منظرست کایں فغان وایں سرے ہم زان سرست ۹۹
اسی طرح اور بہت سے مضامین دونوں کتابوں میں مشترک ہیں، ان
کے موازنہ کرنے سے دونوں کا فرق صاف واضح ہو جاتا ہے۔

ہم اور پر لکھ آئے ہیں کہ مولانا کا فن شاعری نہ تھا، اس بنا پر ان کے کلام
میں روانی، برجستگی، نشست الفاظ، حسن ترکیب نہیں پائی جاتی، جو اساتذہ شعراء

کا خاص انداز ہے۔ اکثر جگہ غریب اور نامانوس الفاظ آ جاتے ہیں، فک اضافت
جو مذہب شعر میں کم از کم گناہ صغیرہ ہے۔ مولانا کے ہاں اس کثرت سے ہے کہ
طبیعت کو وحشت ہوتی ہے۔ تعقید لفظی کی مثالیں بھی اکثر ملتی ہیں، تاہم سینکڑوں
بلکہ ہزاروں شعرا ایسے بھی ان کے قلم سے ٹپک پڑے ہیں جن کی صفائی، برجستگی
اور دلآویزی کا جواب نہیں۔ چند مثالیں ذیل میں درج ہیں:

شاد باش اے عشق کوش سوداے ما اے طیب جملہ علت ہائے ما
اے علاج نخت و ناموس ما اے تو افلاطون و جالینوس ما ۱۰
عشق خواہد کیس خن بیروں بود آئینہ غماز نبود چوں بود الا



دجی آمد سوئے موسیٰ از خدا بندہ مارا چرا کردی جدا
تو برائے وصل کردن آمدی یا برائے فصل کردن آمدی؟
ہر کسے را سیرتے بہادہ ایم ہر کسے را اصطلاح دادہ ایم
در حق او مدح و در حق تو ذم در حق او شہد و در حق تو سم
مابروں را تکریم و قال را مادروں را بکریم و حال را
موسیا آداب دانان دیگر اند سوختہ جان و روانان دیگر اند
خون شہیدان راز آب اولیٰ ترست ایں گناہ از صد ثواب اولیٰ ترست
ملت عشق از ہمہ دہنا جداست عاشقان را مذہب و ملت خداست ۱۱



پائے استدلال خود چو میں بود پائے چو میں سخت بے تمکس بود
گر بہ استدلال کار دیں بدے فخر رازی راز دار دیں بدے
آں ۳۱ خلیفہ گفت کاے لیلے توئی کز تو مجنوں شد پریشان و غوی
از دگر خواباں تو افزوں نیستی گفت خامش شو کہ ۳۲ مجنوں نیستی ۳۵
اس مضمون کو شیخ سعدی نے گلستان میں نہایت خوبی سے ادا کیا تھا،
چنانچہ یہ فقرہ ضرب الامثال میں داخل ہے۔ ”لیلے را بگوئے چشم مجنوں بایستہ نگر
یست“ لیکن مولانا روم نے جس انداز سے اس مضمون کو ادا کیا ہے، وہ فصاحت و
بلاغت دونوں میں شیخ کے طرز ادا سے بڑھا ہوا ہے۔ اول تو شیخ نے سوال کا
مخاطب مجنوں کو قرار دیا ہے، بخلاف اس کے مولانا نے خود لیلیٰ کو مخاطب قرار دیا
ہے، اس سے ایک خاص لطافت پیدا ہو گئی، جو ذوق سلیم پر مخفی نہیں۔ دوسرے جو
مضمون شیخ نے ایک بڑے جملہ میں ادا کیا تھا، وہ صرف ایک دو لفظوں سے ادا
ہوا، ”مجنوں نیستی“ باوجود اس اختصار کے بلاغت و جامعیت میں یہ دو لفظ شیخ
کے جملہ کے کہیں بڑھے ہوئے ہیں۔ یہ ایک جملہ معترضہ بیچ میں آ گیا تھا، اب
پھر مولانا کے صاف اور برجستہ اشعار کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

گفت ما اول فرشتہ بودہ ایم راہ طاعت را بجاں ہیودہ ایم
ساکنان راہ را محرم بدیم ساکنان عشق را ہدم بدیم
پیشہ اول کجا از دل رود مہر اول کے زدل زائل شود
در سفر گر روم بینی یاھتن از دل تو کے رود حب الوطن
ماہم از مستان ایں می، بودہ ایم عاشقان در گمہ وے بودہ ایم

ناف ما بر مہر او بہریدہ اند عشق او در جان ما کاریدہ اند
روز نیکو دیدہ ایم از روزگار آب رحمت خوردہ ایم از جوبار
اے بسا کز وے نوازش دیدہ ایم در گلستان رضا گرویدہ ایم
گر عتابے کرد دریائے کرم بستہ کے کردند درہائے کرم
اصل نقدش لطف و داد و بخشش ست قہر بروی چوں غباری و غش ست
فرقت از قہرش اگر آہستن ست بہر قدر وصل او دانستن ست
میدہر جاں را فراقش گوشال تابداں قدر ایام وصال
چند روزے گر ز چشم راندہ است چشم من بروئے خوش ماندہ ست
کز چناں روئے چیں قہر اے عجب ہر کے مشغول گشتہ در سبب
منشوی کے مضامین و مطالب کے متعلق چند امور اصول موضوعہ کے طور
پر ذہن نشین رکھنا چاہئیں۔

۱۔ مولانا کے زمانہ میں تمام اسلامی دنیا میں جو عقائد پھیلے ہوئے تھے وہ
اشاعرہ کے عقائد تھے۔ امام رازی نے اسی صدی میں انتقال کیا تھا۔
انہوں نے اشاعرہ کے عقائد کا صور اس بلند آہنگی سے پھونکا تھا کہ اب
تک درود یوار سے آواز باز گشت آ رہی تھی۔ اس عالمگیر طوفان سے
مولانا محفوظ نہیں رہ سکتے تھے، تاہم چونکہ طبعیت میں فطرتی استقامت
تھی، اس لغزش گاہ میں بھی ان کا قدم اکثر پھسلنے نہیں پاتا۔ وہ اکثر
اشاعرہ کے اصول پر عقائد کی بنیاد رکھتے ہیں، لیکن جب ان کی تشریح
کرتے ہیں تو اوپر کے چھلکے اترتے جاتے ہیں اور اخیر میں مغرخن رہ

جاتا ہے۔

2- مثنوی میں نہایت کثرت سے وہ روایتیں اور حکایتیں مذکور ہیں۔ جو اگرچہ فی الواقع غلط ہیں، لیکن اس زمانہ سے آج تک مسلمانوں کا بڑا حصہ ان کو مانتا آتا ہے، مولانا ان روایتوں سے بڑے بڑے کتبے نکالتے ہیں یہاں تک کہ اگر ان کو الگ کر دیا جائے تو مثنوی کی عمارت بے ستون رہ جاتی ہے۔ اس سے بظاہر قیاس یہ ہوتا ہے کہ مولانا بھی اس دور از کار روایتوں کو صحیح سمجھتے تھے، لیکن متعدد جگہ مولانا نے تصریح کی ہے کہ ان حکایتوں اور روایتوں کو وہ محض مثلاً ذکر کرتے ہیں، جس طرح نحو کی کتابوں میں فاعل و مفعول کی بجائے زید و عمر کا نام لیا جاتا ہے۔

ایک موقع پر مثنوی میں یہ روایت مذکور ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی والدہ جب حاملہ ہوئیں تو حضرت مریم علیہا ان کے پاس تشریف رکھتی تھیں۔ اس روایت پر خود مولانا کے زمانہ میں لوگوں کے اعتراض کیا، چنانچہ مولانا اعتراض کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

ابہاں گویندے این افسانہ را خط بکش زیر دروغ ست و خطا زانکہ مریم وقت وضع حمل خویش بود از بیگانہ دور و ہم ز خویش مادر یحییٰ کجا دیدش کہ تا گوید اورا این سخن در ماجرا پھر یہ تاویل کر کے اہل دل کو دور و نزدیک یکساں ہے اس لئے حضرت مریم علیہ السلام نے حضرت یحییٰ کی ماں کو کوسوں کے فاصلے سے دیکھا ہوگا، لکھتے ہیں:

ورنہ دیدش نز برون و درون از حکایت گری معنی اے زیوں نے چنان افسانہ ہا بشنیدہ ہوشیں پر نقش آن چسیدہ اے برادر قصہ چوں پیمانہ ایست معنی اندر وے، بسان دانہ ایست گفت نحوی زید و عمرو قد ضرب گفت چوںش کرد نے جرمی ادب عمرو را جرمش چہ بد کاں زید خام بے گناہ اورا بزد ہجو غلام گفت این پیمانہ معنی بود گندمش بستاں کہ پیمانہ ست رو عمر و زید از بر اعراب ست ساز گردوغ است آں تو با اعراب ست ساز اشعار کا مطلب یہ ہے کہ کسی نحوی نے "ضرب زید عمرو! مثال میں استعمال کیا۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ زید نے عمرو کو مارا۔ اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ زید نے نہ کیا کیا تھا؟ نحوی نے کہا اس سے کسی واقعہ کا اظہار مقصود نہیں، بلکہ عمرو زید سے اعراب کا ظاہر بنا مقصود ہے، غرض یہ کہ اسی طرح ان روایات اور حکایات سے اصل واقعہ مقصود نہیں، بلکہ نتائج سے غرض ہے، واقعہ صحیح ہو یا غلط۔

3- ایک بڑا ضروری نکتہ یہ ہے کہ فلسفہ خواہ اخلاقی ہو، خواہ الہیات، خواہ حقائق کائنات کا ادراک، محسوس اور بدہی چیز نہیں۔ ممالک مغرب میں آج کل جو فلسفہ کی مختلف شاخیں موجود ہیں، گونہیت 'قریب الفہم' اور واقع فی النفس ہیں، لیکن قطعی اور یقینی نہیں۔ ان کی صحت اور واقعیت کی دلیل صرف یہی ہے کہ اس کے مسائل دل میں اتر جاتے ہیں، لیکن اگر کوئی انکار پر آمادہ ہو تو دلائل قطعیہ سے ان کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

فلسفہ جدید کا ایک بڑا مسئلہ ارتقاء کا مسئلہ ہے جو ڈراون کی ایجاد ہے، یعنی یہ کہ اصل میں صرف چند چیزیں تھیں، آب و ہوا اور دیگر اسباب طبعی کی وجہ سے انہی کے سینکڑوں انواع و اقسام بنتے گئے، یہاں تک کہ جانور ترقی کرتے کرتے آدمی بن گیا۔ یہ مسئلہ آج کل تقریباً تمام حکماء میں مسلم الثبوت ہے، لیکن اس کے ثبوت کے جس قدر دلائل ہیں۔ سب کا اصل صرف اس قدر ہے کہ کائنات کا اس طریقہ کے موافق پیدا ہونا بظاہر زیادہ تر بہین قیاس ہے۔ ورنہ اگر احتمال کو دخل دیا جائے تو نہایت آسانی کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح یہ ممکن ہے کہ اشیاء میں ترقی ہوتے ہوتے مختلف نوعیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ تمام انواع اور اقسام ابتداء میں قدرت نے پیدا کئے ہوں۔ مولانا روم جو دلائل پیش کرتے ہیں وہ بھی اسی قسم کے ہوتے ہیں، یعنی مسئلہ بحوث فیہ کی صحت اور واقعیت کی یہی اخیر کا دل میں اذعان یا ظن غالب ہو جاتا ہے اور مسائل فلسفہ کی واقعیت کی یہی اخیر سرحد ہے۔ اشاعرہ اور مولانا کے طرز استدلال میں یہ فرق ہے کہ اشاعرہ جس چیز کو ثابت کرتے ہیں اس کو بزور منوانا چاہتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اگر یہ نہ ہو گا تو لازم آئے گا اور یہ لازم آئے گا تو محال لازم آئے گا۔ مخاطب ان فرضی محالات کے دام میں گرفتار ہو جانے کے ڈر سے بعض اوقات مسئلہ کو مان لیتا ہے، لیکن جب دل کو ٹٹولتا ہے تو اس میں یقین یا ظن کی کوئی کیفیت نہیں پاتا۔ بخلاف اس کے مولانا محالات اور

ممحعات کا ڈر ادا نہیں دکھاتے بلکہ مسئلہ بحوث فیہ میں جو استبعاد ہوتا ہے، اس کو مختلف تمثیلات اور تشبیہات سے دور کرتے ہیں اور ایسے بہت قرائن پیش کرتے ہیں جن سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس واقعہ کا یوں ہونا زیادہ تر بہین عقل ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ مولانا زیادہ تر قیاس شمولی سے جو منطق میں بہت مستعمل ہے۔ استدلال نہیں کرتے۔ ان کا استدلال عموماً قیاس تمثیلی کی صورت میں ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ مثنوی میں نہایت کثرت سے تمثیل اور تشبیہ سے کام لیا گیا ہے، مثلاً ان کو یہ ثابت کرنا ہے کہ دارفندگان محبت آداب شرع کے پابند نہیں ہوتے، اس پر وہ قیاس شمولی سے استدلال نہیں کرتے بلکہ تمثیل کے ذریعہ سے اس طرح سمجھاتے ہیں۔

خون شہیداں راز آب اولیٰ ترست ایں گناہ از صد ثواب اولیٰ ترست
در میان کعبہ رسم قبلہ نیست چہ غم از خواص را پا چہ نیست
ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ خون نجس چیز ہے، لیکن شہیدوں کا خون نجس نہیں خیال کیا جاتا اور اسی وجہ سے ان کو غسل نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح کعبہ میں جا کر قبلہ کی پابندی اٹھ جاتی ہے۔ خواص جب دریا میں گھستا ہے، تو اس کو جوتے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح دارفندگان محبت جب مقام محویت اور قرب میں پہنچ جاتے ہیں، تو ان پر ظاہری آداب کی پابندی ضروری نہیں رہتی۔ ان سرسری باتوں کے بیان کرنے کے بعد اب ہم مثنوی کی خصوصیات کسی قدر تفصیل کے ساتھ لکھتے ہیں۔

مثنوی کی خصوصیات:

سب سے بڑی خصوصیت جو مثنوی میں ہے وہ اس کا طرز استدلال اور طریقہ افہام ہے۔ استدلال کے تین طریقے ہیں: قیاس، استقراء، تمثیل۔ چونکہ ارسطو نے بھی ان تینوں میں قیاس کو ترجیح دی تھی، اس لئے اس کی تقلید سے حکمائے اسلام میں بھی اسی طریقہ کو زیادہ تر رواج ہوا۔ علامہ ابن تیمیہ نے "الرد علی المنطقیین" میں ثابت کیا ہے کہ قیاس مثنوی کو قیاس تمثیلی پر کوئی ترجیح نہیں بلکہ بعض وجوہ سے تمثیلی کو ترجیح ہے۔ ہم اس موقع پر یہ بحث چھیڑنی نہیں چاہتے بلکہ صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مولانا روم نے زیادہ تو اسی قیاس تمثیلی سے کام لیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ عام طبائع کے افہام و تفہیم کا آسان اور اقرب الی الفہم یہی طریقہ ہے۔ استدلال تمثیلی کے لئے تخیل کی بڑی ضرورت ہے، جو شاعری کی سب سے بڑی ضروری تر شرط ہے۔

اس بناء پر مثنوی کے لئے یہی طریقہ زیادہ مناسب تھا۔ مولانا کی شاعری کو جس بناء پر شاعری کہا جاتا ہے، وہ یہی قوت تخیل ہے۔ تصوف او سلوک کے مسائل اور مسلمات عام ادراک بشری سے خارج ہیں، اس لئے شخص خود اس عالم میں نہ آئے وہ ان باتوں پر یقین نہیں کر سکتا۔ الہیات۔ اکثر مسائل بھی عام لوگوں کی فہم سے برتر ہیں، اس لئے ان مسائل کے سمجھنے کا سب سے بہتر طریقہ یہی ہے کہ ان کو مثالوں اور تشبیہوں کے ذریعہ سے سمجھا جائے۔ ایک اور نکتہ قابل لحاظ یہ ہے کہ الہیات کے مسائل میں کثر متکلمین ج

میں جانشین نہیں ہوتے بلکہ اسے صرف طباعی اور زور آوری کا ثبوت ملتا ہے، نکتہ امکان کے ثابت کرنے کا عمدہ طریقہ یہ ہے کہ مثالوں کے ذریعے سے کیا جائے، اسی بناء پر مولانا نے اس طریقہ استدلال کو اختیار کیا۔ وہ ان مسائل کو ایسی نادر اور قریب الفہم تمثیوں سے سمجھاتے ہیں، جن سے بقدر امکان ان کی حقیقت سمجھ میں آ جاتی ہے یا کم از کم ان کے امکان کا یقین ہو جاتا ہے، مثلاً یہ کہ خدا کا تعلق عالم سے اور روح کا تعلق جسم سے اس طرح ہے کہ نہ اس کو متصل کہہ سکتے ہیں، نہ منفصل، نہ قریب، نہ بعید، نہ داخل نہ خارج، ایک ایسا مسئلہ ہے جو بظاہر سمجھ میں نہیں آ سکتا، مولانا اس کو اس طرح تمثیل کے ذریعے سے سمجھاتے ہیں:

قرب لچون است عقلت رابہ تو آں تعلق ہست بچوں اے عموہ بے
اتصالے بے تکلیف بے قیاس ہست رب الناس رابا جان ناس اے
زانکہ فصل و وصل نبود در رواں غیر فصل و وصل تند یشد گماں
نیست آں جنبش کہ در اصبع تراست پیش اصبع یا پیش یا چپ و راست
از چہ روئے آید اندر اصبع کا صبع بے او نہ داند منفعت
نور چشم و مردک در دیدہ است از چہ رہ آید بغیر از شش جہت
ایں تعلق را خرد چوں پے برد بستہ فضل است و وصل ست ایں خرد
تاب نور چشم باپیہ است جفت نور در قطرہ خونی نہفت
شادی اندر گردہ و غم در جگر عقل چوں شمعے درون مغز سر
راحمہ در انف و منطق در لساں لبو در نفس و شجاعت در جنان ۳۷

حاصل یہ کہ آنکھ میں قوت باصرہ، ناک میں شامہ، زبان میں گویائی، دل میں شجاعت یہ تمام چیزیں اسی قسم کا تعلق رکھتی ہیں۔ جس کو نہ متصل کہہ سکتے ہیں نہ منفصل، نہ قریب، نہ بعید۔ اسی طرح روح کا تعلق جسم سے اور خدا کا تعلق مخلوقات سے ہے۔

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ مقام فنا میں انسان صفات الہی کا مظہر بن جاتا ہے اور اس عالم میں اس کا اتنا الحق کہنا جائز ہے، اس طرح ثابت کیا ہے۔

رنگ آہن محو رنگ آتش است ز آتشی لا فند و آہن دہش است۔
چوں بہ سرنخی گشت ہچو زرکان پس انا النار است لافش بے گشت۔
شد ز رنگ و طبع آتش محشم گوید او من آتشم من۔
آتشم من مگر اشک ست و ظن آزمون کن دست را بر من بزن ۳۷
یا مثلاً اس امر کو کہ عالم استغراق میں تکلیفات شرعیہ کی پابندی باقی نہیں رہتی، اس طرح ذہن نشین کیا ہے۔

موسیٰ! آداب وائل دیگر اند سوختہ جاں و رواں دیگر اند
خون شہیداں راز آب اولیٰ ترست ایں گنہ از صد ثواب اولیٰ ترست
در میان کعبہ رسم قبلہ نیست چہ غم از خواص را پا چلہ نیست
عاشقان راہ ہر زماں سوزید نیست بردہ دیران خراج و عشر نیست ۵۷
یا مثلاً یہ مسئلہ کہ اعراض اور غیر مادی چیزیں مادی چیزوں کی علت ہو سکتی ہے، اس کو اس طرح ثابت کیا ہے۔

بگر اندر خانہ و کاشانہ ہا در مہندس بود چوں افسانہ ہا
از مہندس آن عرض و اندیشہ ہا آلت آورد و درخت از پیشہ ہا
چسبہ اصل و مایہ ہر پیشہ جز خیال و جز عرض و اندیشہ
جملہ اجزائے جہاں را بے غرض در نگر حاصل نشد جز از عرض
اول فکر آخر آمد در عمل عین عالم چنان داں در ازل
آن نکاح زن، عرض بد شد فنا جوہر فرزند حاصل شد، زما
جملہ عالم خود غرض بود نہ تا اندر ایں معنی بیامد بل اتی
ایں عرضیہا از چہ زاید؟ از صور دیں صور ہا از چہ زاید؟ از فکر ۶۷
یا مثلاً یہ امر کہ بعض دعویٰ عین دلیل ہوتے ہیں، اس کی یہ مثال دی ہے
کہ اگر کوئی شخص یہ دعویٰ ایک پرچہ پر لکھ کر پیش کرے کہ میں لکھتا جانتا ہوں تو
میں یہ دعویٰ بھی ہے اور دلیل بھی ہے یا مثلاً کوئی شخص اُعرابی زبان میں کہے کہ
میں عربی زبان جانتا ہوں تو خود یہ دعویٰ دلیل ہوگا۔

یا بہ تازی گفت یک تازی زبان کہ بھی دانم زبان تازیاں
عین تازی گفتش معنی بود گرچہ تازی گفتش دعویٰ بود
یا مثلاً یہ مسئلہ کہ عارف کامل کو باقی اور فانی دونوں کہہ سکتے ہیں لیکن
مختلف اعتبار سے، اس کو اس طرح سمجھایا ہے۔

چوں زبانہ شمع پیش آفتاب نیست باشد ہست باشد در حساب
ہست باشد ذات اوتا تو اگر برنجی پنبہ بسوزد آن شرر
نیست باشد روشنی نہ بد ترا کردہ باشد آفتاب اورا فنا

در دو صد من شہد، یک اوقیہ زغل چوں در انگندی و دروی گشت حل
نیست باشد طعم خل چوی چشی ہست آن اوقیہ فزوں چوے کشی ۸۷
یعنی شمع کی لو آفتاب کے آگے ہست بھی ہے اور نیست بھی، ہست اس
لحاظ سے کہ اگر اس پر روئی رکھ دو تو جل جائے گی اور نیست اس لئے کہ اس کی
روشنی نظر نہیں آسکتی۔

اسی طرح اگر من بھر شہد میں تولہ بھر سرکہ ڈال دو تو سرکہ کا مزہ بالکل نہیں
معلوم ہوگا، لیکن شہد کا وزن بڑھ جائے گا۔ اس لحاظ سے سرکہ ہے بھی اور نہیں بھی
ہے، اسی طرح عارف کامل جب فنا فی اللہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے تو ہست بھی
ہوتا ہے اور نیست بھی۔

دوسری بڑی خصوصیت یہ ہے کہ فرضی حکایتوں کے ضمن میں اخلاقی
مسائل کی تعلیم کا جو طریقہ مدت سے چلا آتا تھا، مولانا نے اس کو کمال کے مرتبہ
تک پہنچا دیا۔ اس طریقہ تعلیم کا کمال امور ذیل پر موقوف ہے۔

- 1- نتیجہ فی نفسہ اچھوتا اور نادر اور اہم ہو۔
- 2- نتیجہ حکایت سے نہایت مطابقت رکھتا ہو۔ گویا حکایت اس کی تصویر ہو۔
- 3- حکایت کے اثنا میں نتیجہ کی طرف ذہن منتقل نہ ہو سکے، بلکہ خاتمہ پر بھی
جب تک خود مصنف اشارہ یا تصریح نہ کرے، نتیجہ کی طرف خیال منتقل
نہ ہونے پائے۔ اس سے طبیعت پر ایک استعجاب کا اثر ہوتا ہے اور
مصنف کی قوت تخیل کی قوت ثابت ہوتی ہے۔ یہ تمام باتیں جس قدر
منثوی کی حکایتوں میں پائی جاتی ہیں۔ اس قسم کی اور کتابوں میں بہت

کم پائی جاتی ہیں۔

مولانا نے ان حکایتوں کے ضمن میں نفس انسانی کے جن پوشیدہ اور
دور از نظر عیوب کو ظاہر کیا ہے عام لوگوں کی نگاہیں وہاں تک نہیں پہنچ سکتی تھیں۔
پھر ان کو ادا اس طرح کیا ہے کہ ہر شخص حکایت کو پڑھ کر بے اختیار کہہ اٹھتا ہے کہ
یہ تو خاص میرا ہی ذکر ہے، چنانچہ چند مثالیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں۔

مثال نمبر 1:

ایک حکایت ہے کہ ایک شیر اور صحرائی جانوروں میں یہ معاہدہ ٹھہرا کہ
وہ ہر روز شیر کو گھر بیٹھے اس کی خوراک پہنچا آیا کریں گے۔ پہلے ہی دن خرگوش
شیر کی خوراک کے لئے متعین کیا گیا وہ ایک دن کی دیر کر کے گیا۔ شیر غصہ میں بھرا
ہوا بیٹھا تھا، خرگوش گیا تو اس نے دیر کی وجہ پوچھی، خرگوش نے کہا، میں تو اسی دن
چلا تھا، لیکن راہ میں ایک دوسرے شیر نے روک لیا، میں نے اس سے بہتیرا کہا
کہ میں حضور کی خدمت میں جاتا ہوں لیکن انے ایک نہ سنی۔ بڑی مشکل سے
ضمانت لے کر مجھ کو چھوڑا۔ شیر نے پھر کر کہا کہ وہ شیر کہاں ہے، میں اس کو ابھی
چل کر سزا ہوں۔ خرگوش آگے آگے ہو لبا اور شیر کو کنویں کے پاس لے جا کر
کھڑا کر دیا حریف اس میں ہے۔ شیر کو یں میں جھانکا اور اپنے ہی عکس کو اپنا
حریف سمجھا۔ بڑے غصہ سے حملہ آور ہو کر کنویں میں کود پڑا۔ مولانا یہ حکایت لکھ
کر فرماتے ہیں:

عکس خود را او عدوی خویش دید لا جرم برخویش شمشیری کشید

اے بسا عجب کہ بنی درکساں خوئے تو باشد درایشاں ای فلاں
 اندر ایشاں تافہ ہستی تو از تفق و ظلم و بد مستی تو
 آن توئی واں زخم بر خود می زنی بر خود آن دم تار لعنت می تنی
 در خود این بدرامی بنی عیاں ورنہ دشمن بودہ خود را بہ جاں
 حملہ بر خود می کنی اے سادہ مرد بچو! آں شیرے کہ بر خود حملہ کرد
 چوں بہ قعر خوی خود اندر ری پس بدانی کز تو بود آنا کسی
 شیر را در قعر پیدا شد کہ بود نقش او! آن کش دگر کس می نمود
 اے بدیدہ خال بد بر روئے عم عکس خال تست آن از وی مر مے
 یہ مضمون کہ انسان کو اپنے عیب نظر نہیں آتے اور دوسروں کے عیب
 اچھی طرح نظر آتے ہیں، اخلاق کا متداول مسئلہ ہے اور اس کو مختلف طریقوں
 سے ادا کیا گیا ہے۔ شیر نے جب اپنا عکس کنویں میں دیکھا تو بڑے غصہ سے اس
 پر حملہ کیا، لیکن اس کو یہ خیال نہ آیا کہ میں خود اپنے آپ پر حملہ کر رہا ہوں۔ ہماری
 بھی یہی حالت ہے۔ ہم دوسروں میں جو عیوب دیکھتے ہیں ہم کو نہایت بدنما
 معلوم ہوتے ہیں۔ ہم کو ان سے سخت نفرت ہوتی ہے۔ ہم کو نہایت سختی سے اس
 کی برائی بیان کرتے ہیں، لیکن ہم یہ نہیں خیال کرتے کہ یہی عیب خود ہم میں
 موجود ہے اور اس بنا پر ہم خود اپنے آپ کو بُرا کہہ رہے ہیں۔

مثال نمبر 2:

حملہ بر خود می کنی اے سادہ مرد بچو! آں شیرے کہ بر خود حملہ کرد
 آن یکے از خشم مادر را بہ کشت ہم بہ زخم خنجر و ہم زخم مشہ

آں یکے کفتش کہ از بد گوہری یاد نا وردی تو حق مادری
 گفت کارے کرد کاں عاروی است کشتش کاں خاک ستاروی است
 معتم شد با یکے زان کشتش غرق خوں در خاک گور آغشتش
 گفت آنکس را بکش اے معتم گفت پس ہر روز مردے را کشم
 کشتم اورا ستم از خونہائے خلق نائے او برم بہ است ازائے خلق
 نفس تست آن مادر بد خاصیت کہ فساد اور ست در ہر ناحیت
 پس بکش اورا کہ بہر آن دنی ہر دے قصدے عزیزے میکنی
 ازوے این دنیاے خوش برتست جنگ از پے اور با حق و با خلق جنگ ۸۰

مثال نمبر 3:

یہ مسئلہ کہ فرق مختلفہ میں جو اختلاف ہے، وہ درحقیقت لفظی اختلاف
 ہے۔ ورنہ اس کا مقصود اصلی ایک ہی ہے، اس لئے باہم نزاع و خصامت اور کشت
 و خون صرف غلط فہمی کا نتیجہ ہے، اس کو اس حکایت کے پیرایہ میں ادا کیا ہے۔

چار کس را داد مردے یکدم ہر یکے از شہرے افتادہ بہم
 فارسی و ترک و رومی و عرب حملہ باہم در نزاع و در غضب
 فارسی گفتا ازیں چوں واریم ہم بیا کایں را بہ انگور اے ویم
 آن عرب گفتا معاذ اللہ لا من عنب خواہم نہ انگور اے دغا
 آن یکے کز ترک بد گفت اے کزم من نمی خواہم عنب خواہم ازم
 آنکہ رومی بود گفت ایں قیل را ترک کن خواہم من استا قیل را
 در تنازع مشتبہم می زدند کہ زمر نامہا غافل بدند

صاحب سری عزیزی صد زباں گریہ آہنجہ بدادے صلح شان
پس بگفتے او کہ من زیں یکدم آرزوئے جملہ تان را می خرم
یک دم تان می شود چار المراد چار دشمن سے شود یک ز اتحاد
قصہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چار آدمیوں کو جو مختلف قوم کے تھے، ایک
درہم دیا۔ ان میں اس بات پر اختلاف ہوا کہ یہ کس کام میں صرف کیا جائے۔
ایرانی نے کہا انگور منگوائے جائیں۔ عرب نے کہا ہرگز نہیں، بلکہ غنہ۔ رومی نے
کہا بلکہ استاد قیل۔ ترک نے کہا نہیں بلکہ ازم۔ حالانکہ چاروں زبان میں انگور
ن کا نام لے رہے تھے۔ اس موقع پر اگر کوئی شخص چاروں زبانوں سے واقف
ہوتا تو انگور لا کر سامنے رکھ دیتا اور سب اختلاف جاتا رہتا۔

مثال نمبر 4:

ایں حکایت یاد گیر اے تیز ہوش صورتش بگذار معنی رانوش
یک مؤذن داشت بس آواز بد شب ہمہ شب می دریدی خلق خود
خواب خوش بر مردماں کردہ حرام در صدراع افتادہ ازوے خاص وعام
کو دکاں، ترساں ازو در جامہ خواب مرد و زن ز آواز او اندر عذاب
پس طلب کردند اورا در زماں اچھا دادند و گفتند اے فلاں
بہر آسائیش زباں کوتاہ کن در عوض ما ہستے ہمراہ کن
قافہ می شد یہ کعبہ از ولہ اچھے بستہ شد رواں با قافلہ
ہلکے کردند اہل کارواں منزل اندر موضع کافرستان

واں مؤذن عاشق آواز خود در میان کافرستان بانگ زد
جملہ گاں خائف ز فتنہ عامہ خود بیامد کافر با جامہ
شمع و حلوا و یکے جامہ لطیف ہدیہ آورد و بیامد شد ایف
پرس پرساں کیں مؤذن کو کجاست کہ صدائے بانگ اوراحت فراست
دخترے دارم لطیف و بس سنی آرزوی بود او را مومنے
چچ ایں سودا نمی رفتہ از سرش پندہا می داد چندیں کافرش
در دل او مہر ایماں رستہ بعد بچو بحر بود ایں غم من چو عود
چچ چارہ سے ندانستم درواں تافرو خواند مؤذن ایں اذواں
گفت دختر چیست ایں کردہ بانگ کہ گوئیم آید ایں از چار دانگ
من ہمہ عمر ایں چنیں آواز زشت بچ نشیدم دریں در و نشست
خواہش گفتا کہ ایں بانگ اذواں ہست اعلام و شعار... تان
بادش نامہ پر سید از دگر آں در ہم نشست آری اے قمر
چوں یقین کشمش رخ او زرد شد دز مسلمان دل او سرد شد
باز رستم من ز تشویش و عذاب دوش خوش ختم دریں بخوف و خواب
راحم ایں بود از آواز او ہدیہ آوردم بشکر آں مرد کو
چوں بدیش گفت ایں ہدیہ بگیر چوں مرا عشقی بحیر و دھیر
آنچہ با من کردی از احسان و بر بندہ تو گشتہ ام من مستر ۱۲
ہست ایمان شام زرق و مجاز راہزن کہ بچو آں بانگ نماز ۱۳
قصہ کا حاصل یہ ہے کہ کسی گاؤں میں ایک نہایت بد آواز مؤذن رہتا

تھا۔ لوگوں نے اس کو کچھ روپے دیئے کہ حج کر آئے۔ وہ حج کے لئے روانہ ہوا۔
راہ میں ایک گاؤں آیا۔ وہاں ایک مسجد تھی۔ مؤذن نے اس میں جا کر اذان
دی۔ تھوڑی دیر کے بعد ایک مجوسی کچھ شیرنی اور کپڑے لئے ہوئے آیا کہ
مؤذن صاحب کہاں ہیں میں یہ ان کو نذر دینے لایا ہوں۔ انہوں نے مجھ پر
بڑا احسان کیا ہے۔ میری ایک لڑکی نہایت عاقلہ اور نیک طبع ہے۔ اس کو
معلوم نہیں کیونکہ مذہب اسلام کی طرف میلان ہو گیا تھا۔ ہر چند میں نے
سمجھایا، مگر وہ باز نہیں آتی تھی۔

آج جو اس مؤذن نے اذان کہی تو لڑکی نے گھبرا کر پوچھا کہ یہ کیسی
مکروہ آواز ہے؟ لوگوں نے کہا کہ یہ مسلمانوں کا شعار اور ان کی ادائے عبادت
کا طریقہ ہے۔ پہلے تو اس کو یقین نہ آیا لیکن جب تصدیق ہوئی تو اس کو اسلام
نہایت ہو گئی۔ اس صلہ میں مؤذن کے پاس یہ تحفہ لایا ہوں کہ جو کام مجھ سے
ان طرح انجام نہ پاسکا اس کی بدولت پورا ہو گیا اور اب لڑکی کی طرف اطمینان
ہو گیا کہ وہ اسلام بھی نہیں لائے گی۔

اس حکایت سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ آج کل مسلمان اپنا جو نمونہ دکھا
رہے ہیں، اس سے دوسروں قوموں کو اسلام سے بجائے محبت کے نفرت پیدا
ہو رہی ہے۔

مثال نمبر 5:

میل مجنوں پیش آں لیلے رواں میل ناقدہ از پس ۸۴ کزہ اش دواں
یک دم ار مجنوں ز خور غافل بدے ناقدہ گردیدے واپس آمدے

عشق و سودا چونکہ پر بودش بدن سے نبودش چارہ از بیخود بدن
لیک ناقدہ بس مراقب بود و جست چون بدیدے او مہار خویش ست
فہم کردے زد کہ غافل گشت و دنگ رو بہ پس کر دی بکرہ بید رنگ
چوں بہ خود باز آمدے دیدے زجا کو سپس رفتہ است بس فرسنگا
درسہ روزہ رہ بدیں احوالہا ماند مجنوں در تردد سالہا
گف اے ناقدہ چوہر دو عاشقیم مادو صد بس ہمرہ ملا کیم
نیست بروفق منت مہر و مہار کرد باید از تو دوری اختیار
تا تو باشی با من اے مردہ وطن پس ز لیلے دور ماند جان من
راہ نزدیک و بمانم سخت دیر سیر عیشم زیں سواری سیر سیر
سرنگوں خود را ز اشتر در گند گفت سوزیدم زغم تا چند چند ۵۵
قصہ یہ ہے کہ ایک دفعہ مجنوں لیلیٰ سے ملنے کے لئے چلا۔ سواری میں
اونٹنی تھی، جس نے حال ہی میں بچہ دیا تھا لیکن بچہ ساتھ نہیں آیا تھا۔ مجنوں جب
لیلیٰ کے خیال میں محو ہو جاتا تھا تو اونٹنی کی مہار ہاتھ سے چھوٹ جاتی تھی۔ اونٹنی یہ
دیکھ کر کہ مجنوں غافل ہے، بچہ کی کشش سے گھر کا رخ کرتی تھی۔

گھڑیوں کے بعد مجنوں کو ہوش آتا تھا تو اس کا رخ پھیرتا اور لیلیٰ کے
گھر کی طرف لے چلتا، لیکن دو چار کوس کے بعد پھر محویت طاری ہوتی اور اونٹنی
پھر گھر کا رخ کرتی۔ اس کشمکش اور تنازع میں مہینوں گزر گئے اور ایک منزل بھی
طے نہ ہوئی۔ یہ حکایت لکھ کر مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کی بھی بعینہ یہی حالت
ہے، وہ روح اور نفس کی کشمکش میں ہے۔

ہاں کشاید سوے بالا بالہا در زرہ تن در زمین چنگا لہا
 ایں دو ہمراہ یک دگر را راہزن گمراہ آں جاں کو فرو تاید زن ۵۶
 میل جاں در حکمت است و در علوم میل تن در باغ و درغ است و در دم
 میل جاں اندر ترقی و شرف میل تن در کسب اسباب و علف ۵۷

مناظرات:

اخلاق و سلوک کے بعض مسائل ایسے ہیں جن میں اہل نظر مختلف
 الرائے ہیں۔ ان مسائل کو مولانا نے فرضی منظروں کی ذیل میں ادا کیا ہے۔
 چونکہ اس قسم کے مسائل میں غلط پہلو کی طرف دلائل موجود ہیں جن کی وجہ سے
 لوگوں کو غلطی ہوتی ہے اس لئے منظرہ کے ذیل میں جانب مقابل کے تمام
 استدلال ذکر کئے ہیں اور پھر محققانہ فیصلہ کیا ہے جس سے تمام غلط فہمیاں دور
 ہو جاتی ہیں۔

مثلاً اکثر صوفیہ توکل کو سلوک کا ایک بڑا پایہ سمجھتے ہیں اور یہ خیال رفتہ
 رفتہ مختلف صورتوں میں قوم کے اکثر افراد میں سرایت کر گیا ہے۔ مولانا نے اس
 مسئلہ کو ایک فرضی مناظرہ کے ذیل میں طے کیا ہے۔ یہ مناظرہ جنگل کے
 چاروں اور شیر میں واقع ہوا ہے۔
 چاروں نے توکل اور شیر نے جہد اور کوشش کا پہلو اختیار کیا ہے۔

ہملہ گفتند اے حصیم باخبر الخذر دغ لیس بغنی عن قدر
 در حذر شوریدن و شور و شرست رو توکل کن توکل بہتر است

با قضا پنجہ بزں اے تند و تیز با قضا ہم قضا باتو ستیز
 مردہ باید بود پیش حکم حق تا نیاید زخم از رب الفلق ۵۸
 جواب شیر:

گفت آری گر توکل رہبرست گفت پیغمبر پہ آواز بلند
 یا توکل زانوے اشتر پہ بند رمز اکاسب حبیب اللہ شنو
 از توکل در سبب غافل مشو رو توکل کن تو با کسب اے عمو
 جہدی کن کسب می کن اے عمو ۵۹
 جواب خجیراں:

قوم گفتندش کہ کسب از ضعف خلق لقمہ نزویرداں بر قدر خلق
 پس آنگہ کسبہا از ضعف خاست در توکل تکیہ بر غیر خطاست
 نیست کہے از توکل خوب تر چیست از تسلیم خود محبوب تر
 پس گریزند از بلا سوئے بلا پس جہد از مار سوئے اژدہا
 حیلہ کرد انسان و حیلہ اش دام بود آنکہ جاں پداشت خوں آشام بود
 ما عیال حضرتیم و شیر خواہ گفت الخلق عیال للالہ
 آنکہ اواز آسماں باراں دہد ہم تواند کوز رحمت ناں دہد ۶۰
 جواب شیر:

گفت شیر، آری ولی رب العباد رو بانے پیش پائے مانہاد
 پایہ پایہ رفت باید سوئے بام ہست جبری بودن انجا طمع خام

پائے داری، چوں کنی خود را تو لنگ
دست داری چوں کنی پنہاں تو چنگ
خواجہ چوں بیلے، بدست بندہ داد
بے زباں معلوم شد او را مراد
چوں اشارت ہاش را بر جاں نمی
در وفائے آں اشارت جاں دہی
پس اشارت ہائے اسرار ت دہد
بار بردارد ز نو کارت دہد
سعی شکر نعمتش قدرت بود
جبر تو انکار آں نعمت بود
شکر قدرت، قدرت افزوں کند
کفر نعمت از کفایت بیرون کند
ہاں غیب اے جبری بے اعتبار
جزیہ زیر آں درخت میوہ دار
تا کہ شاخ افشاں کند ہر لحظہ باد
بر سر خفتہ بریزد نقل و زاد
گر توکل می کنی در کار کن
کسب کن، پس تکیہ بر جبار کن
جواب پنچراں:

جملہ بادے باگ ہا برداشند
کاں حریصاں کاہن سبب ہا کا شند
صد ہزار اندر ہزار از مرد و زن
پس چرا محروم ماند از زمین
جز کہ آن قسمت کہ رفت اندر ازل
روئے نہ نمود از شکال و از عمل
کسب جز نامی مداں اے نامدار
جہد جزو ہے مہندار اے عیار
جواب شیر:

شیر گفت آرسے و لیکن ہم بین
جہد ہائے انبیاء و مرسلین
حق تعالیٰ جہد شاں را راست کرد
آنچہ دیدند از جفا و گرم و سرد
جہد می کن تا توانی اے فتی
در طریق انبیاء و اولیاء
چست دنیا از خدا غافل بدن
بے قماش و فقرہ و فرزند و زن

مال را گر بہر دیں باشی محول
نعم مال صالح خوانش رسول
جہد حق است و دوا حق است و درد
منکر اندر جہد جہدش جہد کرد ۹۳
کسب اور کوشش کے مقابلہ میں اہل توکل جن جن چیزوں پر استدلال
کرتے ہیں اور کر سکتے ہیں، مولانا نے ایک ایک کو بیان کیا اور ان کا جواب دیا۔
پھر کوشش اور جہد کی افضلیت پر جو دلیل قائم کی، وہ اس قدر پر زور ہے کہ اس کا
جواب نہیں ہو سکتا، یعنی یہ کہ مثلاً اگر کوئی شخص اپنے نوکر یا غلام کے ہاتھ میں
کدال یا پھاؤ زادے دے تو صاف معلوم ہو جائے گا کہ اس کا کیا مقصد ہے۔
اسی طرح جب ہم کو ہاتھ پاؤں اور کام کرنے کی قدرت دی ہے تو اس کا صرف
یہی مقصد ہو سکتا ہے کہ ہم آلات سے کام لیں اور اپنے ارادہ اختیار کو عمل میں
لائیں۔ اس بناء پر توکل اختیار کرنا گویا خدا کی مرضی اور ہدایت کے خلاف کرنا
ہے۔ باقی توکل کی جو فضیلت شریعت میں وارد ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک
کام میں جب کوشش کرو تو کوشش کے نتیجہ کے متعلق خدا پر توکل کرو، کیونکہ کوشش
کا کامیاب ہونا انسان کی اختیاری چیز نہیں بلکہ خدا کے ہاتھ میں ہے۔
مولانا نے اور بھی بہت سے دقیق اور نازک مسائل کو منظرہ کے ضمن
میں بیان کیا ہے، ہم تطویل کے لحاظ سے ان کو قلم انداز کرتے ہیں۔

اخلاق کا اصلی عنصر خلوص ہے، لیکن خلوص کی حقیقت و ماہیت کے
متعین کرنے میں نہایت سخت غلطیاں ہوتی ہیں۔ ہر شخص اپنے افعال کے متعلق
خیال رکھتا ہے کہ خلوص پر مبنی ہے۔ ایک شخص کوئی کام کرتا ہے اور نہایت جدو
جہد اور سرگرمی سے کرتا ہے۔ خود اس کو اور نیز وعام لوگوں کو اس کے کسی فعل سے

محسوس نہیں ہوتا کہ اس میں خود غرضی کا کئی شائبہ ہے، لیکن جب اصلی موقع آتا ہے تو خود غرضی کا مخفی اثر جس کی اب تک خود اس شخص کو خبر نہ تھی، ظاہر ہو جاتا ہے۔ اخلاق کے باب میں سب سے اہم یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کی نسبت نہایت غور و تدقیق سے اس بات کا پتہ لگا تار ہے کہ وہ کہاں تک خلوص پر مبنی ہیں۔ مولانا نے خلوص کی ماہیت و حقیقت نہیں متعین کی اور نہ یہ اس قسم کی چیز ہے جس کی منطقی حد و تعریف متعین ہو سکتی ہے۔ لیکن ایک حکایت لکھی ہے جس میں خلوص کو مجسم کر کے دکھادیا ہے اور گویا ایک معیار قائم کر دیا ہے جس سے ہر شخص اپنے افعال کو مطابق کر کے خلوص کے ہونے اور نہ ہونے کا فیصلہ کر سکتا ہے۔ حکایت یہ ہے۔

از علی آموز اخلاص عمل شیر حق راواں منزہ از دخل
دبر غزا بر پہلوانے دست یافت زود شمشیرے بر آورد و شتافت
او خداوند اخت بر روے علی افتخار ہر نبی و ہر ولی
در زماں انداخت شمشیر آں علی کرد اور اندر غزائیش کاہلی
گشت حیران آں مبارز زیں عمل از نمودن عفو و رحم بے محل
گفت بر من تیغ تیز افراشتی از چہ انگندی مرا بگذاشتی
آنچہ دیدی بہتر از پیکار من تاشدی تو مست در اشکار من
آنچہ دیدی کہ چنان خست نشست ناچنین برقی نمود و باز جست ۹۴
گفت امیر المومنین با آب خواں کہ بہ ہنگام نبرد اے پہلواں
چوں خدو انداختی بر روے من نفس جبید و تہ شد خوے من

نیم بہر حق شدو نیے ہوا شرکت اندر کار حق نبود روا
تو نگاریدہ کف مولیبتی آن حقے کردہ من نیستی
نقش حق راہم بہ امر حق شکن برز جلابہ دوست سنگ دوست زن ۹۵
حکایت کا حاصل یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جہاد
میں کافر پر قابو پایا اور اس کو تلوار سے مارنا چاہا۔ اس نے جناب موصوف کے منہ
پر تھوک دیا۔ آپ وہیں رک گئے اور تلوار ہاتھ سے ڈال دی۔ کافر نے متحیر ہو کر
پوچھا کہ یہ کیا عفو کا موقع تھا۔ آپ نے فرمایا کہ میں تجھ کو خالصتہً بوجہ اللہ قتل کرنا
چاہتا تھا لیکن جب تو نے میرے منہ پر تھوک دیا تو میرے نفس کو نہایت ناگوار ہوا
اور سخت غصہ آیا۔ اس صورت میں خلوص نہیں رہا کیونکہ خواہش نفسانی بھی شامل
ہو گئی۔

نیم بہر حق شدو نیے ہوا شرکت اندر کار حق نبود روا ۹۶
ایک بڑی غلطی جو اکثر عوام و فقہاء ہمیشہ سے کرتے آتے ہیں، یہ ہے
کہ اخلاقی محاسن یعنی عفو، حلم، جود و سخا، ہمدردی و غمخواری، صرف اسلامی گروہ سے
تعلق رکھتے ہیں۔ غیر مذہب والے فیاضیوں سے مستفید نہیں ہو سکتے۔ ان کے
ساتھ صرف بغض و عناد و نفرت و تحقیر کا استعمال کرنا چاہیے اور اشدّاء علی
الکُفّار کے یہی معنی ہیں، لیکن مولانا نے مختلف حکایتوں کے ضمن میں اس
خیال کی غلطی ثابت کی ہے اور بتایا ہے کہ ابر کرم کے لئے دیرانہ و آباد اور دشت و
چمن کی کوئی تخصیص نہیں، چنانچہ ایک حکایت میں لکھتے ہیں:

کافراں مہماں تیغیر شدند وقت شام ایشاں بہ مسجد آمدند

رو بہ یاراں کرد آں سلطان راد دست گیر جملہ شاہان و عباد
گفت اسے یاران من قسمت کنید کہ شا پر از من و خوں منید
ہر یکے بارے یکے مہماں گزید درمیاں بدیک شکم زقت عنید
جسم زخمی داشت اور اکس نہ برد ماند در مسجد چو اندر جام درد
مصطفیٰ بردش چو داماند از ہمہ ہفت بربد شیردہ اندر رمہ
نان و آتش و شیر آں ہر ہفت بز خورد آں بو قط عوج ابن غز
وقت خفتن رفت در حجرہ نشست پس کنیزک از غضب در راہ بست
از بروں زنجیر در را در گلند کہ ازو بد خشمکین و درد مند
کبر را از نیم شب تا صبحد بس تقاضا آمد و درد شکم
مصطفیٰ صبح آمد و در را کشاد صبح آں گمراہ را آواز داد
در کشاد و گشت پنہاں مصطفیٰ تا نگرود شرمسار آں بتلا
چونکہ کافر باب را بکشادہ دید نرم نرمک از کہیں بیروں جید
جامہ خواب پر حدت را یک فضول قاصدا آورد در پیش رسول
کایں چنین کردہ است مہمانت نہیں خندہ زد رحمۃ للعالمین
کہ پیاور مطہرہ ایں جا بہ پیش تا بشویم جملہ را با دست خویش
ہر کسے می جست کز بہر خدا جان ماو جسم ما قرباں ترا
ما بشویم ایں حدت را تو بہل کاروست است ایں نہ کار جان و دل
ما برائے خدمت تو می زیم چوں تو خدمت می کنی پس ما کہیم
گفت می دانم ولیک ایں ساعتی ست کاندریں شمعیں بخویشم حکمتی ست عود

علم کلام

مثنوی نے عالم شہرت میں جو امتیاز حاصل کیا، آج تک کسی مثنوی کو یہ بات نصیب نہیں ہوئی، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس قدر مقبول ہونے اور ہزاروں لاکھوں دفعہ پڑھے جانے کے بعد بھی لوگ اس کو جس حیثیت سے جانتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ وہ تصوف اور طریقت کی کتاب ہے۔ یہ کسی کو خیال بھی نہیں آیا کہ وہ صرف تصوف نہیں بلکہ عقائد اور علم کلام کی بھی عمدہ تصنیف ہے، موجودہ علم الکلام کی بنیاد امام غزالی نے قائم کی اور امام رازی نے اس عمارت کو عرش کمال تک پہنچا دیا۔ اس وقت سے آج تک سینکڑوں ہزاروں کتابیں لکھی جا چکیں۔ یہ سارا دفتر ہمارے سامنے ہے لیکن انصاف یہ ہے کہ مسائل عقائد جس خوبی سے مثنوی میں ثابت کئے گئے ہیں، یہ تمام دفتر اس کے آگے بچ ہے۔ ان تمام تصنیفات کے پڑھنے سے اس قدر ضرورت ثابت ہوتا ہے کہ ان کے مصنفین غلط کو صحیح، دن کو رات، زمین کو آسمان ثابت کر سکتے تھے، لیکن ایک مسئلہ میں بھی یقین اور تشریف کی کیفیت نہیں پیدا کر سکتے۔ بخلاف اس کے مولانا روم جس طریقہ سے استدلال کرتے ہیں وہ دل میں اثر کرتا ہے اور گو وہ شک و شبہات کے تیر باروں کو کلینہ روک نہیں سکتا، تاہم طالب حق کو اطمینان کا حصار ہاتھ آ جاتا ہے جس کی پناہ میں وہ اعتراضات کے تیر، راں کی پروا نہیں کرتا۔ اس بناء پر ضرور ہے کہ مثنوی کو علم کلام کی حیثیت سے بھی ملک اور قوم کے سامنے پیش کیا جائے۔

مذہب مختلفہ میں سے ایک نہ ایک مذہب کا صحیح ہونا ضرور ہے۔

دنیا میں جو سینکڑوں ہزاروں مذہب پائے جاتے ہیں اور ہر صاحب مذہب اپنے ہی مذہب کو صحیح سمجھتا ہے، اس نے اکثروں کے دل میں یہ خیال پیدا کر دیا ہے کہ ایک مذہب بھی صحیح نہیں۔ اس لئے مولانا نے ایک نہایت لطیف استدلال سے اس خیال کو باطل کیا۔ فرماتے ہیں کہ جب ایک چیز کو تم باطل کہتے ہو تو اس کے خود یہ معنی ہیں کہ کوئی چیز ہے کہ یہ باطل اس کے خلاف ہے۔ اگر کوئی سکھ کو کہے تو اس کے یہی معنی ہیں کہ یہ کھڑا سدا نہیں ہے، اگر دنیا میں عیب ہے تو ضرور ہے کہ ہنر بھی ہے کیونکہ عیب کے یہی معنی ہیں کہ وہ ہنر نہیں ہے۔ اس سے ہنر کا فی نفسہ ہونا ضرور ہے۔ جھوٹ اگر کسی موقع پر کامیاب ہوتا ہے تو ان بنا پر کہ وہ سچ سمجھا جاتا ہے اگر گیسوں سرے سے موجود نہ ہو تو قوت تمیز کا کیا کام ہوگا۔

زانکہ بے حق باطلے ناید پدید
گر نبودے در جہاں نقد رواں
تانہ باشد راست کے باشد دروغ
بر امید راست کج را می خرنہ
گر نباشد گندم محبوب نوش
چہ برد گندم نمائے جو فروش

پس گو ایں جملہ دہنہا باطل اند
پس گو جملہ خیال است و ضلال
گر نہ معیوبات باشد در جہاں
پس بود کالا شناسی سخت سہل
در ہمہ عیب ست، دانش سو نیست
آنکہ گوید "جملہ حق ست" اہلہی ست
چونکہ حق و باطل آمیختہ
پس محک مے بایش بگزیدہ
باطلاں بر بوے حق دام دل اند
بے حقیقت نیست در عالم خیال
تا جراں باتند حمد اہلباں
چونکہ بے نیست چوں نا اہل و اہل
چوں ہمہ چوب ست و ایضا عود نیست
وانکہ گوید "حمد باطل" آن سقی ست
نقد و قلب اندر چہ نداں ریختند
در حقائق امتحان ہا دیدہ ۹۸



الہیات ذات باری

خدا کے اثبات کے مختلف طریقے ہیں اور ہر طریقہ ایک خاص گروہ کے مناسب ہے۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ آثار سے موثر پر استدلال کیا جاتا ہے۔ یہ طریقہ خطابی ہے اور عوام کے لئے یہی طریقہ سب سے بہتر ہے۔ یہ صاف نظر آرہا ہے کہ عالم ایک عظیم الشان کل ہے جس کے پرزے رات دن حرکت میں ہیں۔ ستارے چل رہے ہیں دریا بہہ رہا ہے۔ پہاڑ آتش فشاں ہیں، ہوا جنبش میں ہے، زمین نباتات اگا رہی ہے درخت جھوم رہے ہیں۔ یہ دیکھ کر انسان کو خود بخود خیال پیدا ہوتا ہے کہ کوئی پرزور ہاتھ ہے جو ان تمام پرزوں کو چلا رہا ہے۔ اس کو مولانا اس طرح ادا کرتے ہیں:

دست پنہاں و قلم ہیں خط گذار قلم لکھ رہا ہے لیکن ہاتھ چمپا ہوا ہے
سپ در جولان و ناپید سوار ۹۹ سوار کا پتہ نہیں لیکن گھوڑا دوڑ رہا ہے
پس یقین در عقل ہر دانندہ است ہر سمجھ دار یہ یقین رکھتا ہے کہ
اینکہ با جہیدہ زندہ است جو چیز حرکت کرتی ہے اس کو کوئی
حرکت دینے والا ضرور ہوتا ہے۔
گر تو آں راے نہ بینی در نظر اگر تم اس کو آنکھوں سے نہیں دیکھتے
فہم کن اما بہ اظہار اثر تو اس کے اثر کو دیکھ کر سمجھو

تن بہ جاں جہد نہ می بینی تو جاں بدن جو حرکت کرتا ہے جان کی وجہ سے کرتا ہے

لیک از جہدن تن جان بدار ۱۰۱ تم جان کو نہیں جان سکتے تو بدن کی حرکت سے جان کو جانو

دوسرا طریقہ جو حکماء کا ہے یہ ہے کہ تمام عالم میں نظام اور ترتیب پائی جاتی ہے۔ اس لئے ضرور اس کا کوئی صانع ہے۔ اس طریقہ پر ابن رشد نے بہت زور دیا ہے اور ہم نے اپنی کتاب ”الکلام“ میں اس کو نہایت تفصیل سے لکھا ہے۔ مولانا نے اس طریقہ کو ایک مصرعہ میں ادا کر دیا۔ مع

مر عکے نیست این ترتیب چیست

تیسرا طریقہ مولانا کا خاص طریقہ ہے۔ یہ طریقہ سلسلہ کائنات کی ترتیب اور خواص کے سمجھنے پر موقوف ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے۔

عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں، مادی مثلاً پتھر، درخت وغیرہ۔ غیر مادی مثلاً تصور، وہم، خیال۔ مادیات کے بھی مدارج ہیں، بعض میں مادیت یعنی کثافت زیادہ ہے، بعض میں کم، بعض میں اس سے بھی کم، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ غیر مادی کی حد سے مل جاتا ہے، مثلاً بعض حکماء کے نزدیک خود خیال اور وہم بھی مادی ہیں، کیونکہ وہ مادہ یعنی دماغ سے پیدا ہوئے ہیں، لیکن مادہ کے خواص ان میں بالکل نہیں پائے جاتے۔ استقراء سے ثابت ہوتا ہے کہ علت میں بہ نسبت معلول کے مادیت کم ہوتی ہے، یعنی وہ معلول کے بہ نسبت مجرد عن المادة ہوتی ہے۔

واں عمل چوں سایہ ارکاں پدید آئے اور عمل گویا ان کا سایہ ہے۔

سلسلہ کائنات پر غور کرنے سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو چیزیں محسوس اور نمایاں ہیں وہ اصلی ہیں وہ اصلی نہیں، بلکہ جو چیزیں کم نمایاں یا بالکل غیر محسوس ہیں وہ اصلی ہیں۔

روغن اندر دوع باشد چوں عدم دوع در ہستی بر آوردہ علم

نیست را نمود ہست آں محتمم ہست را نمود بر شکل عدم ۱۰۲

دست پنہاں و قلم میں خط گزار اسپ در جولان و ناپیدا سوار ۱۰۳

بحر را پوشید کف کرد آشکار باد را پوشید و نمودت غبار

خاک را بنی بہ بالا اے علیل باد را نہ جز بہ تعریف و دلیل ۱۰۴

تیر پیدا ہیں و ناپیدا کہاں جانہا پیدا و پنہاں جان جاں ۱۰۵

اشیاء میں ترتیب مدارج یہ ہے کہ جو چیز جس قدر زیادہ اشرف اور برتر

ہے، اسی قدر زیادہ مخفی اور غیر محسوس ہے، مثلاً انسان میں تین چیزیں پائی جاتی

ہیں جسم، جان، عقل۔ جسم جوان سب میں کم رتبہ ہے علانیہ محسوس ہوتا ہے، جان

اس سے افضل ہے، اس لئے مخفی ہے لیکن بہ آسانی اس کا علم ہو سکتا ہے، مثلاً جب

ہم جسم کو متحرک (بہ ارادہ) دیکھتے ہیں، تو فوراً یقین ہو جاتا ہے کہ اس میں جان

ہے، لیکن عقل کے ثبوت کے لئے صرف اسی قدر کافی نہیں بلکہ جب جسم میں

موزوں اور منتظم حرکت پائی جائے تب یقین ہو گا کہ اس میں عقل بھی ہے۔

مجنوں آدمی کی حرکات سے اس قدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ زندہ ہے اور اس

اول فکر آخر آمد در عمل اول فکر ہے، پھر عمل ہے

ہیت عالم چنان داں در ازل عالم کی افتاد اسی طرح ہے

صورت دیوار و سقف ہر مکاں دیوار اور چھت کی صورت

سایہ اندیشہ معمار داں معمار کے خیال کا سایہ ہے

صورت از بے صورت آید در وجود صورت جس چیز سے پیدا ہوتی ہے

اس کی خاص ہم چنان کہ آتش ز آست ... صورت نہیں ہوتی، جس طرح آگ

سے دھواں

حیرتے خض آردت بے صورتی بے صورتی سے تم کو حیرت پیدا ہوگی

زادہ صدگوں آلت از بے آلتی کہ سینکڑوں قسم کے آلات بغیر آگ کے

کیونکر پیدا ہوتے ہیں

بے نسبت نیل و پیشہ با سب انجذاب اور پیشے

جملہ ظل صورت اندیشہ با سب خیالات کے پرتو ہیں

یچ مان این موثر با اثر کیا اس علت سے معلول کو کچھ

مشابہت ہے

یچ ماند با نگ لوحہ با ضرر کیا رونے کی آواز کو صدمہ سے کچھ

نسبت ہے

بر سب ہام ایستادہ قوم خوش کوٹھے پر کچھ لوگ کھڑے ہوتے ہیں

ہر یکے را بر زمین میں سایہ اش اور ان کا سایہ زمین پر پڑ رہا ہے

صورت فکر است بر ہام مشید وہ لوگ جو کوٹھے پر ہیں گویا فکر ہیں

میں جان بھی ہے لیکن چونکہ یہ حرکتیں موزوں اور باقاعدہ نہیں ہوتیں اس لئے ان سے عقل کا اثبات نہیں ہوتا ہے۔ غرض جان جس طرح جسم کے اعتبار سے مخفی ہے، اسی طرح عقل اس سے بھی مخفی ہے۔

جسم ظاہر روح مخفی آمدہ است جسم ظاہر اور روح پوشیدہ ہے
جسم ہجوم آستیں جاں ہجوم دست جسم گویا آستین ہے اور جان گویا ہاتھ
باز عقل از روح مخفی تر بود پھر عقل روح سے بھی زیادہ مخفی ہے
حس بہ سوئے روح زوترہ رود کیونکہ حس روح کو جلد دریافت کر لیتی ہے
جیسے بنی بدانی زندہ است تم کسی چیز میں حرکت دیکھتے ہو تو یقین کر لیتے ہو کہ

ایں نہ دانی کو ز عقل آگندہ است وہ زندہ ہے لیکن یہ نہیں جان سکتے کہ
اس میں عقل بھی ہے عقل کا یقین اس وقت تک نہیں ہو سکتا

تا کہ جنبشہائے موزوں سر کند جب تک اس جسم سے موزوں حرکتیں نہ صادر ہوں

جنبش مس را بہ دانش زر کند اور یہ حرکت جو مس ہے عقل کی وجہ سے سونا نہ بن جائے

زاں مناسب آمدن افعال دست جب مناسب افعال سرزد ہوتے ہیں

فہم آید مر ترا کہ عقل هست ۱۰۶ تب تم کو یقین ہوتا ہے کہ اس میں عقل بھی ہے

ان مقدمات سے ظاہر ہوا کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں، مادی اور غیر مادی۔ مادی، معلول ہے اور غیر مادی علت اور چونکہ مادیات میں اختلاف مراتب ہے یعنی بعض میں مادیت زیادہ، بعض میں کم، بعض میں اس سے بھی کم اس لئے علتوں میں بھی نسبتاً تدریجاً عن المادہ کی صفت ترقی کرتی جاتی ہے، یعنی ایک علت میں کسی قدر تدریجاً عن المادہ ضرور ہوگا۔ پھر اس کی علت میں اس سے بھی زیادہ تدریجاً ہوا۔ اس کی علت میں اس سے بھی زیادہ۔ اسی طرح ترقی کرتے کرتے ضرور ہے کہ ایک ایسی علت پر انتہا ہو جو ہر حیثیت، ہر لحاظ، ہر اعتبار سے مادہ سے بری اور غیر محسوس اور اشرف الموجودات ہو اور وہی خدا ہے۔ چنانچہ مولانا مقدمات مذکورہ کے بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

ایں صور دارد زبے صورت وجود یہ تمام صورتیں بے صورت سے وجود میں آئی ہیں

چیسٹ پس بر موجد خویش خود تو اپنے موجد سے انکار کرنے کے کیا معنی
فاعل مطلق یقین بے صورت است ۱۰۷ فاعل مطلق قطعاً بغیر صورت کے ہے
صورت اندر دست اوچوں آلت مست صورت اس کے ہاتھ میں بطور آلہ ہے
بے جہت داں عالم امراے صنم اے یار عالم روح جہت سے منزہ ہے
بے جہت تر باشد امر را جرم ۱۰۸ تو عالم روح کا خالق اور بھی منزہ ہوگا

متکلمین کے استدلال سے اگر ثابت ہوتا تھا تو صرف اس قدر کہ خدا ملۃ العمل ہے، لیکن اس کا منزه بری عن المادہ اور اشرف الموجودات ہونا ثابت نہیں ہوتا تھا۔ بخلاف اس کے مولانا کے استدلال سے خدا کی ذات کے ساتھ اس ن صانات بھی ثابت ہوتی ہیں اس کے ساتھ مادیین کے مذہب کا بھی ابطال ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ خدا کے انکار کی اصلی بنیاد مادہ کے مسئلہ سے پیدا ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ عالم میں جو کچھ ہے مادہ ہی ہے۔ اسی کے انقلاب اور تغیرات ہیں، جن سے یہ عظیم الشان عالم پیدا ہو گیا ہے۔ مادہ کے خیال کو جس قدر قوت اور وسعت دی جاتی ہے اسی قدر خدا کے اعتراف سے بعد ہوتا ہے۔ اسی بناء پر مولانا نے تجرد عن المادہ کے مسئلہ کو نہایت وسعت اور زور کے ساتھ بیان کیا ہے۔

مادہ کے ماننے والے کہتے ہیں کہ مادہ پر کوئی اثر نہیں پیدا ہو سکتا جب تک کوئی دوسرا مادہ اس سے مس نہ کرے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مادہ کے تغیرات کی علت بھی مادہ ہی ہو سکتا ہے۔ مولانا نے ثابت کیا کہ علت ہمیشہ معلول کے اعتبار سے مجرد عن المادہ ہوتی ہے۔ اس امر سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ تصور اور خیال کا اثر جسم پر پڑتا ہے۔ ایک شخص کو اپنے دشمن کے کسی عداوتانہ فعل کا خیال آتا ہے۔ خیال سے غصہ پیدا ہوتا ہے، غصہ سے بدن پر عرق آ جاتا ہے۔ عرق ایک مادی چیز ہے۔ لیکن اس کے پیدا ہونے کا سبب تصور اور خیال ہوا۔ حالانکہ یہ چیز مادی نہیں۔ معترض زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ غصہ

اور خیال بھی مادی ہیں کیونکہ دماغ سے پیدا ہوتے ہیں اور دماغ مادی ہے لیکن یہ پھر بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیال، بدن کی نسبت مجرد عن المادہ ہے کیونکہ بدن بالذات مادی ہے اور خیال بذات خود مادی نہیں، البتہ مادہ سے پیدا ہوا ہے اس لئے اس کو مادی کہہ سکتے ہیں۔

مولانا نے ایک اور طریقہ سے خدا کے وجود پر استدلال کیا ہے جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔ یہ مسلم ہے کہ علت کو معلول پر ترجیح ہے یعنی علت میں کوئی ایسی خصوصیت ہوتی ہے جو معلول میں نہیں ہوتی ورنہ اگر دونوں ہر حیثیت سے برابر ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک معلول ہو اور دوسرا علت۔ یہ امر بھی مسلم ہے کہ ممکنات کا وجود بالذات نہیں، یعنی وجہ خود اس کی ذاتی صفت نہیں بلکہ اس کا وجود نظر آتا ہے۔ گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ یہ سلسلہ کسی ایسی ذات تک پہنچ کر ختم ہوتا ہے جو واجب الوجود ہے، یعنی وجہ خود اس کا ذاتی ہے یا اسی طرح الی غیر انتہیہ چل جاتا ہے۔ پہلی صورت میں خدا خود بخود ثابت ہوتا جاتا ہے کیونکہ یہی واجب الوجود خدا ہے۔ دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح نہ ہو بلکہ دونوں مساوی درجہ ہوں، کیونکہ جب سلسلہ کائنات کسی واجب الوجود پر ختم نہ ہو گا تو علت و معلول دونوں ممکن بالذات ہوں گے اور جب دونوں ممکن ہیں تو علت کو معلول پر کیا ترجیح ہے۔

صورتی از صورتے دیگر کمال ایک مادی چیز اگر دوسری مادی چیز سے کمال
مگر جو یہ باشد آں عین ضلال ۱۰۹ حاصل کرنا چاہیے تو یہ بالکل گمراہی ہے

مگرچہ بود مثل، مثل نیک و بد

خواہ بد

مثل، مثل خوشن را کے کند
پھر ایک مثل دوسری مثل کو کیونکر پیدا کر
سکتا ہے

چونکہ دو مثل آمدند اے متقی

ایں چہ اولیٰ ترازوں دو خلتی ۱۰

مولانا کا یہ استدلال اشاعرہ کا وہ استدلال نہیں ہے جس تسلسل کے

باطل کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ اس استدلال کو تسلسل کے مسئلہ سے کوئی

تعلق نہیں۔ اس کا حاصل صرف اسی قدر ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح ہونی

چاہئے، اس لئے اگر کائنات کا سلسلہ کسی واجب الوجود پر ختم نہیں ہوتا بلکہ علت

و معلول دونوں ممکن ہیں تو ایک دوسرے پر کیا ترجیح ہے۔



صفات باری

اسلام میں اختلاف مذہبی کی جو بنیاد پڑی، جس نے بڑھتے بڑھتے
اسلام کا تمام شیرازہ منتشر کر دیا، وہ اسی مسئلہ کی بدولت تھی۔ اسی مسئلہ نے
معتزلہ، اشعریہ، حنبلیہ میں سینکڑوں برس تک وہ نزاعیں قائم رکھیں کہ لوگوں نے
قلم کے بجائے تلوار سے کام لیا۔

ہزاروں آدمی اس جرم میں قتل ہوئے کہ وہ کلام الہی کو قدیم کہتے تھے۔
اشعریہ نے اس لوگوں کا استیصال کر دینا چاہا، جو یہ کہتے تھے کہ خدا عرش پر جا
گزیں ہے۔ یہ اختلافات ایک مدت تک قائم رہے اور آج بھی قائم ہیں، گوٹلی
صورت میں اس کا ظہور نہیں۔

مولانا نے ان نزاعوں کا یہ فیصلہ کیا کہ یہ بحث سرے سے فضول ہے۔
خدا کی نسبت صرف اس قدر معلوم ہو سکتا ہے کہ ہے۔ باقی یہ کہ کیسا ہے کہاں ہے
اس کے کیا اوصاف ہیں؟ اور اک انسانی سے بالکل باہر ہے۔

مرصفتش را چنان اے پسر کز دے اندر و ہم ناید جز اثر
ظاہر است آثار و نور و جہش لیک کے داند جزا و مہمیش
چچ ماہیات اوصاف کمال کس داند جز بہ آثار و مثال
پس اگر گوئی ”بدائم“ دور نیست در گوئی کہ ”ندائم“ زور نیست
گر کے گوید کہ دانی نوح را آن رسول حق و نور روح را
گر گوئی چوں ندائم کاں قمر ہست از خورشید و مہ مشہور تر
راست می گوئی چنان ست او بہ وصف مگر چہ ماہیت نہ شد از نوح کشف

در بگوئی من چه دامن نوح را بچوئے دامن اور اے فتنی
ایں سخن ہم راست ست از روئے آں کہ بہ ماہیت نہ فائش اے فلاں
مولانا اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں:

خود نباشد آفتابے را دلیل آفتاب کی روشنی کے سوا آفتاب کے
وجود کی اور

جز کہ نور آفتاب مستطیل کوئی دلیل نہیں ہو سکتی
سایہ کہ بود؟ تا دلیل او بود سایہ کی کیا ہستی ہے کہ آفتاب کی
دلیل بن سکے

ایں بستش کہ دلیل او بود ۱۱۲ اس کے لئے بہت ہے کہ آفتاب کا
محکوم ہے

چوں قدم آمد حوث گرد و عبث جب قدم آیا تو حدوث بے کار ہو جاتا
ہے۔

پس کجا دامن قدیمیہ را حدث پھر قدیم کو حادث کیونکر جان سکتا ہے
ایں جلالت درد لالت صادق یہ عظمت و شان ایک گچی دلیل ہے۔
است

جملہ ادراکات پس او سابق تمام ادراکات پیچھے اور وہ آگے ہے۔
است ۱۱۳

اس استدلال کا ماحصل یہ ہے کہ انسان جو کچھ ادراک کر سکتا ہے، جو
اس کے توسط سے کر سکتا ہے، لیکن خدا محسوسات میں داخل نہیں، اس لئے اس

کے ادراک کا کوئی ذریعہ نہیں۔ خدا قدیم ہے اور انسان حادث، اس لئے حادث
قدیم کو کیونکر جان سکتا ہے۔

مولانا نے اسی سلسلہ میں ایک حکایت لکھی ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے
ایک چرواہے کو دیکھ کہ وہ خدا سے مخاطب ہو کر کہہ رہا ہے کہ اے خدا تو کہاں
ہے؟ تو مجھ کو ملتا تو میں تیرے بالوں میں کنگھی کرتا، تیرے کپڑوں سے جوئیں
نکالتا، تجھ کو مزے مزے کے کھانا کھلاتا۔ حضرت موسیٰؑ نے اس کو سزا دینی چاہی،
وہ بے چارہ بھاگ نکلا۔ حضرت موسیٰؑ پر وحی آئی۔

وحی آمد سوئے موسیٰ از خدا بندہ مارا چما کردی جدا؟
تو برائے وصل کردن آمدی یا برائے فصل کردن آمدی؟
ہر کسے را سیرتے بہادہ ایم ہر کسے را اصطلاح دادہ ایم
در حق او مدح و در حق تو ذم در حق او شہد در حق تو سم
ماہروں را تنگرم و قال را مادرؤں را بنگرم و حال را
موسیا! آداب دانان دیگر اند سوختہ جان و روانان دیگر اند
در میان کعبہ رسم قبلہ نیست چہ غم و غواں را پلچلہ نیست
عاشقان را ہر زمانے عشرت نیست بردہ ویراں خراج و عشر نیست
خون شہیداں را ز آب اولیٰ تراست ایں گناہ از صد ثواب اولیٰ تراست
ملبت عشق از ہمہ ملت جداست عاشق را ملت و مذہب خداست ۱۱۴

اس حکایت سے مولانا کا یہ مقصود ہے کہ خدا کے اوصاف اور حقیقت
بیان کرنے کے متعلق تمام لوگوں کا یہی حال ہے۔ حکماء اور اہل نظر جو کچھ خدا کی

ذات و صفات کی نسبت کہتے ہیں وہ بھی ایسا ہی ہے جیسا وہ چرواہا خدا کی نسبت کہہ رہا تھا۔

ہاں وہاں گر حمد گوئی در سپاس بھوننا فرجام آں چو باں شناس
حمد تو نسبت بہ تو گر بہتر است لیک آں نسبت بہ حق ہم اہتر است ۱۱۵
مولانا نے اس حکایت میں یہ بھی ظاہر کیا کہ مقصود اصلی اخلاص و تضرع ہے، طریق ادا سے بحث نہیں۔ اسی سلسلہ میں مولانا نے ایک اور حکایت لکھی ہے کہ چار شخص ہم صحبت تھے۔ ان میں سے ایک رومی تھا، ایک عرب، ایک ترک، ایک ایرانی، ان لوگوں کو کسی نے ایک روپیہ دیا۔ ایرانی نے کہا اس سے انگو خریدنا چاہیے۔ عرب نے کہا نہیں بلکہ عنب۔ ترک نے کہا نہیں بلکہ اوزم۔ رومی نے کہا نہیں بلکہ استفیل۔ اس اختلاف پر آپس میں تو تو میں میں شروع ہو کر زد و کوب کی نوبت پہنچی۔ مولانا یہ حکایت لکھ کر کہتے ہیں کہ اگر اس موقع پر چاروں کا زبان دان موجود ہوتا تو وہ اس جھگڑے کو فوراً اس طرح رفع کر دیتا کہ انکو رلا کر ان کے سامنے رکھ دیتا، سب راضی ہو جاتے کیونکہ سب سے سب اپنی زبانوں میں انکو رکھ کے لئے تقاضا کر رہے تھے۔ خدا کے متعلق تمام فرقوں میں جو اختلاف ہے اس کی بھی یہی کیفیت ہے، گو الفاظ، لغات، طریقہ ادا، طرز تعبیر مختلف ہے لیکن سب کی مراد خدا ہی ہے اور سب اسی کو مختلف ناموں سے یاد کرتے ہیں۔

صد ہزاراں وصف اگر گوئی و بیش جملہ وصف اوست اوزیں جملہ بیش
وانکہ ہر مدے بہ نور حق رود بر صور اشخاص عاریت بود
چوں نہایت نیست ایں رالا جرم لاف کم باید زدن بر بند دم

مولانا کی اصلی تعلیم یہ ہے کہ خدا کی ذات و صفات کے متعلق کچھ نہیں کہنا چاہئے اور جو کچھ کہا جائے گا وہ خدا کے اوصاف نہ ہوں گے کیوں کہ انسان جو کچھ تصور کر سکتا ہے، محسوسات کے ذریعہ سے کر سکتا ہے اور خدا اس سے بالکل بری ہے۔

ہر چہ اندیشی پذیر اے فنا است وانکہ در اندیشہ ناید آں خداست ۱۱۶
آں گو، چوں در اشارت نایدت دم مزن چوں در عبارت نایدت
نہ اشارت می پذیرد نہ عیاں نہ کسے زو علم دارو، نہ نشان
ہر کسے نوع دگر، در معرفت سے کند موصوف غیبی را صفت
فلسفی از نوع دیگر کردہ شرح وائ دگر مر کفیت اورا کردہ جرح
وائ دگر بر ہر دو طعنہ می زدند وائ دگر از زرق جانی می کنند
ہر یک از رہ این نشانہا زان دہند تا گماں آید کہ ایشاں زان داہ اندے ۱۱۷
اختلاف خلق از نام اوفاد چوں بہ معنی رفت، آرام اوفاد ۱۱۸



نبوت

یہ مسئلہ علم کلام کے مہمات مسائل میں سے ہے اور اسی وجہ سے علم کلام کی کتابوں میں اس کے متعلق بہت طول طویل نخشیں پائی جاتی ہیں لیکن افسوس ہے کہ حشو اور زوائد پر صفحہ کے صفحہ سیاہ کئے ہیں، اور مغزِ سخن پر ایک دو سطریں بھی مشکل سے ملتی ہیں۔

مولانا نے اس بحث کے تمام اجزاء پر لکھا ہے اور خوبی سے لکھا ہے کہ گویا اس رازِ سرِ بستہ کی گرہ کھول دی ہے۔

نبوت کے متعلق امور ذیل بحث طلب ہیں۔

☆ نبوت کی حقیقت

☆ وحی کی حقیقت

☆ مشاہدہ ملائکہ

☆ معجزہ

☆ نبوت کی تصدیق کیونکر ہوتی ہے؟

مولانا نے ان تمام مباحث کو نہایت خوبی سے طے کیا ہے چنانچہ ہم ان کو بہ ترتیب بیان کرتے ہیں۔

نبوت کی حقیقت:

روح کے بیان میں آگے آئے گا کہ روح کا سلسلہ ترقی اس حد تک

پہنچتا ہے کہ روح انسانی اور اس اعلیٰ روح میں اس قدر فرق پیدا ہو جاتا ہے جس قدر روح حیوانی اور انسانی میں لیکن اس درجہ کے مراتب بھی متفاوت ہیں۔ ادنیٰ طبقہ کو ولایت اور انتہائی اعلیٰ طبقہ کو نبوت کہتے ہیں۔

باز غیر از عقل و جان آدمی عام آدمیوں کی عقل اور روح کے علاوہ ہست جانے در نبی و در ولی ۱۹ انبیاء اور اولیاء میں ایک اور روح ہوتی ہے روح وحی از عقل پنہاں تر بود وحی کی روح عقل سے بھی زیادہ مخفی ہوتی ہے۔

زانکہ اوغیب است و از ایں سر بودہ ۲۰ کیونکہ یہ روح عالم غیب کی چیز ہے اور یہ عالم دوسرے سرے کا عالم ہے

وحی کی حقیقت:

مادہ پرستوں کے نزدیک ادراک کا ذریعہ صرف حواس ظاہری ہیں۔ جو چیزیں حواس ظاہری کی مدد سے بہ ظاہر خارج معلوم ہوتی ہیں، مثلاً کلیات اور مجردات، ان کے ادراکات کا ذریعہ بھی حواس ہی کے محسوسات ہیں۔ ان ہی محسوسات کو قوتِ دماغی خصوصیات سے مجرد کر کے کلی اور مجرد بنالیتی ہے، لیکن حضراتِ صوفیہ کے نزدیک انسان میں ایک اور خاص قوت ہے جو حواس ظاہری کے توسط کے بغیر اشیاء کا ادراک کرتی ہے۔ چنانچہ مولانا فرماتے ہیں:

بخ ۱۲ حسی ہست جزایں پنج حس ان پانچ حواس کے سوا اور بھی حواس ہیں
آں چوں زر سرخ و ایں سہا چو مس یہ حواس تاج کی طرح ہیں اور وہ
سونے کی طرح

حس ابدان قوت ظلمت سے خورد
حس جاں از آفتابے بے چہرہ ۱۲۲
آئینہ دل چوں شود صافی و پاک
دل کا آئینہ جب صاف ہو جائے
نقشبانی بدوں از آب و خاک ۱۲۳
تو تم کو ایسی چیزیں نظر آئیں گی جو
آب و خاک سے پاک ہیں
پس بدانی چونکہ رستی از بدن
جب تم جسم سے بری ہو جاؤ گے
گوش و بینی چشمے تاند شدن ۱۲۴
تو جان لو گے کہ سامعہ اور شامہ آنکھ کا
کام بھی دے سکتی ہیں
فلسفی کو مکر حنانہ است
فلسفی جو حنانہ کے واقعہ کا انکار کرتا ہے
از حواس انبیا بیگانہ است ۱۲۵
وہ انبیاء کے حواس سے بے خبر ہے
پس محل وحی گردد گوش جاں
روح کے کان وحی کا محل ہیں
وحی چہ بود؟ گفتن از حس نہاں ۱۲۶
وحی کس چیز کا نام ہے؟ حس مخفی کے
ذریعہ سے کہنا

یہ ادراک انبیاء کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اولیاء اور اصفیاء کو بھی حاصل ہوتا ہے، چنانچہ مولانا عبدالحی بحر العلوم ان اشعار کی شرح ۱۲۷ میں لکھتے ہیں:

”گفتن حس نہاں کہ حس قلب است وحی است نہ مطلقاً بلکہ گفتن انچہ کہ از حق گرفتہ وحی بدیں معنی عام است اولیاء و انبیاء را“ ۵

لیکن فرق مراتب کے لحاظ سے اصطلاح یہ قرار پا گئی ہے کہ انبیاء کی وحی کو وحی کہتے ہیں اور اولیاء کی وحی کو الہام چنانچہ عبدالحی بحر العلوم عبارت مذکورہ بالا کے بعد لکھتے ہیں:

”و متکلمین لفظ وحی را اطلاق بر الہامات والیاء نمی کنند، الا بمجازاً“

از بے روپوش عام در بیاں
عوام سے پردہ کرنے کے لئے صوفیہ نے
وحی دل گویند آں را صوفیاں
اس کا نام ”وحی“ رکھا ہے۔
مولانا بحر العلوم اس کی شرح میں لکھتے ہیں ”یعنی تاعہ نفرت نہ گیرند،
نام علیحدہ نہ ہادہ شد۔“ لیکن متکلمین اور حضرات صوفیہ کو اس قسم کی احتیاط اور عوام
کے پاس خاطر کی ضرورت نہ تھی، جب کہ خود قرآن مجید نے یہ احتیاط نہیں کی۔
قرآن مجید میں حضرت موسیٰؑ کی ماں کی نسبت وحی کا لفظ آیا ہے وَاَوْحَيْنَا اِلٰی اُمِّ
مُوسٰی اٰلَا نَکَہْ یَہِ مُسْلِمٌ ہے کہ وہ پیغمبر نہ تھیں۔

مولانا نے وحی کے وجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ دنیا میں آج جس
قدر علوم و فنون، صنائع و حرفت ہیں، تعلیم و تعلیم سے حاصل ہوئے ہیں اور یہ سلسلہ
قدیم زمانہ سے چلا آتا ہے۔ اب دو صورتیں ہیں، یہ یہ تسلیم کیا جائے کہ تعلیم و تعلیم
کا یہ سلسلہ ابتدا کی جانب کہیں ختم نہیں ہوتا، بلکہ الٰہی غیر انتہائی چل جاتا ہے یا یہ
فرض کیا جائے کہ یہ سلسلہ ایسے شخص پر جا کر ختم ہوتا ہے جس کو بغیر تعلیم و تعلیم کے
محض القا اور الہام کے ذریعہ سے علم حاصل ہوا ہوگا۔ پہلی صورت میں تسلسل
لازم آتا ہے جو محال ہے اس لئے ضروری ہے کہ دوسری صورت تسلیم کی جائے
اور اسی کا نام وحی ہے چنانچہ مولانا فرماتے ہیں:

ایں نجوم و طب وحی انبیا است
عقل وحس را سوئے بے سورہ کجاست
قابل تعلیم و فہم است ایں خرد
لیک صاحب وحی تعلیمش دہد
جملہ حرفت ہا یقین از وحی بود
اول او لیک عقل او فرود
پچ حرفت را ہمیں کیس عقل ما
مانداو آموخت بے پیچ اوستا
دانش پیشہ ازیں عقل اربدے
پیشہ بے اوستا حاصل شد ۱۲۹

محدث ابن حزم نے بھی ”کتاب الملل والنحل“ میں اسی طریقہ سے وحی کے وجود پر استدلال کیا ہے چنانچہ ایک لمبی تقریر کے بعد لکھتے ہیں:

فوجب بالضرورة انه لا بد من توبه ثابت ہوا کہ ایک یا متعدد انسان انسان واحد فاکثر علمهم الله ضرور ایسے رہے ہوں گے جن کو خدا نے یہ ابتداء کل هذا دون معلم لكن فنون اور صنائع بغیر کسی معلم کے خود سکھائے

بوحی حقیقہ عندہ و هذه صفة النبوة۔ ہوں گے اور یہی نبوت کی صفت ہے ۱۳۰
اس بنا پر وحی کے معنی اس علم کے ہیں جو تعلم و تعلیم، درس و سبق ہدایت و تلقین کے بغیر خود بخود خدا کی طرف سے القا ہو۔ اسی بناء پر مبالغہ کے پیرایہ میں کہتے ہیں کہ الشعراء تلامیذ الرحمن (شاعر خدا کے شاگرد ہوتے ہیں) کیونکہ شعراء کے دل میں بھی دفعۃً بعض مضامین ایسے القا ہوتے ہیں جو بالکل اچھوتے ہوتے ہیں اور جن کے لئے کوئی ماخذ نہیں ہوتا۔

تنبیہ:

یہاں عام طور پر یہ اعتراض کیا جائے گا کہ جہاں تک تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوتا ہے انسان کے ادراک کے ذریعے صرف حواس ظاہری، یاد ہم، تخیل، حافظہ وغیرہ ہیں۔ مولانا کا یہ دعویٰ کہ آئینہ دل چوں شود صافی و پاک نقشہا بنی بروں از آب و خاک ۱۳۱ صرف ادعا ہی ادعا ہے، جس کی کوئی شہادت نہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ اس حاسہ غیبی کے منکر ہیں، وہ انکار کی صرف یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ وہ اس حاسہ سے ناواقف ہیں، لیکن عدم واقفیت کسی چیز کے انکار کی دلیل نہیں ہو سکتی۔ یہ حاسہ عام نہیں کہ ہر شخص کے لئے اس کا حاصل ہونا ضروری ہو۔ یورپ میں ایک مدت تک لوگوں کو قطعاً اس سے انکار رہا، لیکن جب زیادہ تحقیقات اور تدقیقات عمل میں آئیں تو ایک خاص فرقہ پیدا ہوا جس کا نام اسپرپیچولیسٹ (روحانین) ہے۔ اس فرقہ میں علوم و فنون جدیدہ کے بہت بڑے بڑے اساتذہ فن شامل ہیں۔ ان لوگوں نے بدیہی تجربوں کے بعد یہ اقرار کیا کہ انسان میں حواس ظاہری و باطنی کے ملاوہ ایک اور قوت ہے، جو اشیاء کا ادراک کرتی ہے اور جو واقعات آئندہ سے بھی واقف ہو سکتی ہے چنانچہ ہم نے ان علماء کی شہادت کو نہایت تفصیل کے ساتھ اپنی کتاب ”الکلام“ میں نقل کیا ہے۔

مشاہدہ ملائکہ:

وحی کا ایک طریقہ یہ ہے کہ دل میں خدا کی طرف سے القا ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ قوت ملکوتی مجسم ہو کر مشاہدہ ہوتی ہے اور پیغام الہی پہنچاتی ہے۔ مولانا نے اس کی یہ مثال دی ہے کہ انسان بعض وقت خواب میں دیکھتا ہے کہ کوئی شخص اس سے باتیں کر رہا ہے، حالانکہ وہ کوئی غیر شخص نہیں ہوتا بلکہ خود وہی انسان ہوتا ہے، لیکن خواب میں اس سے الگ نظر آتا ہے۔ چنانچہ دفتر سوم میں فرماتے ہیں:

چیز دیگر ماند اما بگفتش با تو روح القدس گوید نے منش
نے تو گوئی ہم بگوش خویشمن نے من و بے غیراے من ہم تو من
بچواں وقتے کہ خواب اندر روی تو ز پیش خود بہ پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلاں با تو اندر خواب گفت ست آں نہاں ۱۳۲
مولانا عبدالحی بحر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں:

”پس جبرئیل کہ مشہور رسل علیہم السلام ست و وحی از جانب حق سبحانہ میر
ساند و آں حقیقت جبرئیلیہ است کہ قوتے از قوائے رسل بود، متصور شدہ
در عالم مثال بہ صورتے کہ مکنوں بود در رسل مشہودی شود و رسل می گردد و
پیغام حق میرساند پس رسل مستفیض از خود اند، نہ از دیگرے، پس ہر چہ
کہ رسل مشاہدہ می کنند مخزون در خزانہ جناب ایشان بود، بچنین عزرائیل
کہ بوقت موت مشہودے شوند میت را آں ہموں حقیقت عزرائیلیہ
است کہ قوتے از قوائے میت است کہ متصور شدہ بہ صورت در عالم
برزخ مشہودی شود میت را و ایں صورت ہم مکنوں بود در میت و بہ ایں
مشیر است قول اللہ تعالیٰ قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل کیم بگوئے محمد
ﷺ وفات مے دہد شمار آن ملک الموت کہ سپرد کردہ شدہ ست بہ شما،
یعنی در شمار ست قوت از قوائے شما شدہ و در قبر کہ منکر و نکیر مشہود و خواہند
شد از ہمیں قبیل ست۔“ ۱۳۳

”تو جبرائیل جو انبیاء علیہم السلام کو نظر آتے ہیں اور خدا کی طرف سے
وحی لاتے ہیں جو حقیقت جبرئیلیہ ہے جو انبیاء کی قوتوں میں سے ایک قوت کا نام
ہے۔ یہی قوت صورت بن کر عالم مثال میں انبیاء کو محسوس ہوتی اور خدا کی طرف

سے قاصد بن کر پیغام لاتی ہے تو انبیاء اپنے آپ ہی سے مستفیض ہوتے ہیں نہ
کسی اور سے، جو کچھ ان کو نظر آتا ہے، وہی ہے، جو خود ان کے خزانہ میں مخزون تھا
اسی طرح عزرائیل جو موت کے وقت مردہ کو نظر آتے ہیں وہ حقیقت عزرائیلیہ
ہے جو مردہ کے قوائے میں سے ایک قوت ہے۔ وہی صورت بن کر عالم برزخ میں
مردہ کو نظر آتی ہے اور یہ صورت بھی مردہ میں پہلے ہی سے مخفی تھی اور قرآن مجید کی
اس آیت میں قل یتوفکم اسی کی طرف اشارہ ہے، یعنی کہہ دے، اے محمد ﷺ کہ وہ
ملک الموت تمہاری جان نکالتا ہے جو تم پر متعین کیا گیا ہے۔ یعنی تم ہی میں ایک
قوت ہے، منجملہ اور قوی کے اور قبر میں جو منکر و نکیر نظر آئیں گے وہ بھی اسی قسم کی
بات ہے۔“

مولانا عبدالحی بحر العلوم نے اس تقریر کے خاتمہ میں شیخ محی الدین کی
یہ عبارت ”فصوص الحکم“ سے نقل کی ہے:

”لہای صاحب کشف شاهد صور قتل فی الہ مالہ
یکن عندہ من المعارف و تمنہ مالہ یکن مثل ذالک
فی یدہ فتلک الصورة عنہ لا ھیرہ لمن شجرة
نفسہ جنی لمرہ غرسہ۔“

”جب کسی صاحب کشف کو کوئی صورت نظر آئے جو ایسے معارف و
علوم القا کرتی ہے، جو پہلے اس کو حاصل نہ تھے تو یہ خود اس کی صورت
ہے اس نے اپنے نفس کے درخت سے میوہ توڑا ہے۔“

تنبیہ:

نبوت وحی اور مشاہدہ ملائکہ کی جو حقیقت بیان کی گئی ہے، اس سے کوتاہ نظروں کے دل میں فوجیہ خیال آئے گا کہ اگر نبوت اسی کا نام ہے تو ہر مذہب و ملت میں جو لوگ صاحبِ دل، پاک نفس اور مصلح قوم گزرے ہیں سب کو نبی کہنا بجا ہوگا بلکہ اس تعریف کی بناء پر جھوٹے اور سچے نبی میں امتیاز کا کوئی ذریعہ نہیں باقی رہتا۔

اس امر کے تمیز کرنے کا کیا ذریعہ ہے کہ فلاحِ شخص کی روح عام انسان روح سے بالاتر ہے، یہ کیونکر معلوم ہو سکتا ہے کہ فلاں شخص کے دل میں جو خیالات آتے ہیں، وہ خدا کی طرف سے القا ہوتے ہیں۔ پیغمبر کو جس طرح مجسم صورتیں نظر آتی ہیں، مجنوں کو بھی نظر آتی ہیں۔ یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے کہ پیغمبر کو جو صورت نظر آتی ہے وہ اس کی قوتِ ملکوتی ہے اور مجنوں کو جو نظر آتی ہے وہ ضلالت ہے۔ یہ اعتراض اشاعرہ اور عام مسلمانوں کی طرف سے کیا جائے تو اس کا یہ جواب ہے کہ اس اعتراض سے اشاعرہ کو بھی مفر نہیں۔

اشاعرہ اور عام مسلمان یہ مانتے ہیں کہ نبوت کی دلیل معجزہ ہے، لیکن معجزہ اور استدراج میں جو فرق بیان کیا جاتا ہے، وہ صرف اس قدر ہے کہ جو خرق عادت پیغمبر سے صادر ہو وہ معجزہ ہے اور جو کافر سے ظہور میں آئے وہ استدراج ہے۔ حضرت عیسیٰ نے مردے زندہ کئے تو اعجاز تھا اور دجال مردے زندہ کرائے گا تو یہ استدراج ہے۔ حضرت ابراہیم آگ سے بچ گئے تو معجزہ تھا اور زرتشت پر

آگ اثر نہیں کرتی تھی تو یہ استدراج تھا۔ خرق عادت دونوں ہیں۔ امتساب کے اختلاف سے نام بدل جاتا ہے۔ اس صورت میں عجیب مشکل یہ پیدا ہوتی ہے یہ پیغمبر کے پہنچنے کے یہ طریقہ ٹھہرا کہ اس سے معجزہ صادر ہوا اور معجزہ کی شناخت یہ کہ پیغمبر سے صادر ہو۔

شاید یہ کہا جائے کہ معجزہ اور استدراج میں یہ فرق ہے کہ معجزہ کا جواب نہیں ہو سکتا اور استدراج کا جواب ہو سکتا ہے، لیکن یہ بھی صحیح نہیں، جواب ہو سکتے سے کیا مراد۔ اگر یہ مراد ہے کہ جس وقت پیغمبر نے معجزہ پیش کیا تھا، اس وقت جواب نہ ہو سکتا تھا، تو زرتشت کے زمانہ میں بھی اس کا جواب نہیں ہو سکتا تھا اور اگر یہ مراد ہے کہ آئندہ کبھی جواب نہ ہو سکے تو اس کا کیا ثبوت ہے کہ انبیاء نے جو معجزے دکھائے اس کا ابدان بدستک جواب نہ ہو سکے گا۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ نے تو اندھوں کو بین کر دیا لیکن پھر قیامت تک کوئی نہ کر سکے گا۔ جو چیز آج ممکن ہے، وہ کل بھی ممکن ہے۔

اشاعرہ کے بجائے ملاحدہ کی طرف سے اگر یہ اعتراض کیا جائے تو جواب یہ ہے کہ نبوت پر کیا موقوف ہے۔ دنیا میں ہر حق و باطل کی یہی کیفیت ہے۔ اس بات کے پچھنے کا کیا ذریعہ ہے کہ ایک شخص قوم کے لئے جو کچھ کر رہا ہے، وہ ہمدردی کی غرض سے کر رہا ہے اور دوسرا اپنے نمود اور شہرت کی غرض سے۔ ریاکار اور راست کار میں بدیہی حد فاصل کیا قائم کی جاسکتی ہے؟ ابو جہل کو بت پرستی میں وہی جوش وہی خلوص وہی سرگرمی وہی از خود رفتاری تھی جو حضرت حمزہ کو خدا پرستی میں تھی۔ دونوں نے اسی دھن میں جانیں دیں، لیکن ابو جہل، ابو جہل

اور حضرت حمزہؓ سید الشہداء کہلائے۔ یہ امر وجدانیات پر محدود نہیں، محسوسات تک کی یہی حالت ہے۔

اسی بناء پر مولانا نے مثنوی میں نہایت زور کے ساتھ اس مضمون کو بار بار بیان کیا ہے۔

صد ہزاراں ایں چنین اشباہ ہیں اس طرح کی لاکھوں ہمشکل چیزیں ہیں لیکن
فرق شاں ہفتاد سالہ راہ میں ان میں کوسوں کا فاصلہ ہے
ہر دو صورت گر بہم ماند رواست دونوں کی صورتیں اگر باہم مشابہ ہوں تو کچھ
ہرج نہیں

آب تخ و آب شیریں را صفاست مینھا اور تخ پانی دونوں کا رنگ صاف ہوتا ہے
ہر دو یک گل خور وہ زہور و گل ۱۳۴ ہمز اور شہد کی کہی ایک ہی بھول چوتی ہیں
لیکن اس سے نیش و زیں و دیگر لیکن اس سے نیش اور اس سے شہد پیدا
عسل ۱۳۵ ہوتا ہے

ہر دو گوں آہو گیا خوردند و آب دونوں قسم کے ہرن گھاس کھاتے ہیں اور پانی
پیتے ہیں

زیں کے سرگیں شدوزاں مشکناہ لیکن اس سے میٹھی اور اس سے مشک پیدا
ہوتا ہے

ہر دو نے خور دند از یک آب خور دونوں قسم کے نے ایک ہی طرح کی غذا
کھاتے ہیں

آں کے خالی و آں پر از شکر لیکن یہ خالی اور وہ شکر سے لہریز ہوتا ہے

ایں خورد زاید ہمہ بخل و حسد ایک آدمی غذا کھاتا ہے تو اس سے بخل اور حسد
واں خورد آید ہمہ نور احد پیدا ہوتا ہے۔ دوسرا آدمی جو کھاتا ہے اس سے
ایں زیں پاک است و آں شوراست وہب خدائی نور پیدا ہوتا ہے۔ یہ پاک زمین ہے اور
ایں فرشتہ پاک و آں دیوست وود وہ شور۔ یہ فرشتہ ہے اور وہ شیطان!

بحر تلخ و بحر شیریں درمیاں شیریں و تلخ سمندر ملے ہوئے ہیں لیکن دونوں
درمیاں شاں برزخ لا بینیاں میں ایک حد حال ہے جس سے تجاوز نہیں کر سکتے
زر قلب و زر نیکو در عیار کھونے اور کھرے روپیہ کی تیز کسوٹی کے بغیر
ب محک ہرگز ندانی ز اعتبار ۱۳۶ نہیں ہو سکتی

تلخ و حانع بہ صورت مشتبہ نیک اور بدکار کی صورتیں ملتی جلتی ہوتی ہوتی ہیں
دیدہ بکش، بود کہ گردی متبہ آنکھیں کھولو تو تیز ہو سکے گی

بحر را نیست شیریں چوں شکر دریا کا آدھا حصہ شکر کی طرح شیریں ہے

طعم شیریں رنگ روشن چوں قرم حرا شیریں، اور رنگ چاند کی طرح روشن ہے
نہم دیگر تلخ بھوں زہر مار دوسرا نصف حصہ سانپ کے زہر کی طرح ہے
طعم تلخ و رنگ مظلم قیر دار مزاح اور رنگ قیر کی طرح سیاہ

اے بسا شیریں کہ چوں شکر بود بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو شکر کی طرح میٹھی
لیک زہر اندر شکر مضر بود ۱۳۷ ہیں لیکن ان کے باطن میں زہر ہے۔

اس تمام تقریر کا حاصل یہ ہے کہ دنیا میں سینکڑوں ہزاروں چیزیں ایسی
ہیں جو شکل و صورت میں بالکل ہمرنگ ہیں، لیکن درحقیقت دونوں میں کوئی
نسبت نہیں اور جب محسوسات کا یہ حال ہے کہ تو جو چیزیں محض ذوق او وجدان

سے تعلق رکھتی ہیں، ان میں اس قسم کا شبہ پیدا ہونا تو ضروری چیز ہے۔

نبوت کی تصدیق:

اس بناء پر یہ قوی شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ حالت ہے تو آخر نبی اور متنبی میں تمیز کا کیا ذریعہ ہے؟ کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ نبی کے دل میں جو مضامین اتفاق ہوتے ہیں، وہ خدا کی طرف سے ہوتے ہیں اور متنبی کے دل میں شیطان کی طرف سے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح بیٹھے اور کھڑی پانی کے پہچاننے کا ذریعہ صرف قوت ذاتیہ ہے، اسی طرح نبوت کی تمیز کا ذریعہ صرف وجدان صحیح اور ذوق سلیم ہے۔

جز کہ صاحب ذوق نشا سد بیاب صاحب ذوق کے سوا اور کون پہچان سکتا ہے۔
اوشا سد آب خوش از شور آب وہی تمیز کر سکتا ہے کہ یہ پانی میٹھا ہے اور یہ کھار
جز کہ صاحب ذوق بشا سد طعوم صاحب ذوق کے سوا مزے کی تمیز اور کون کر سکتا ہے

شہد رانا خوردہ کے دانی زوم جب تک شہد کو نہ کھاؤ موم اور شہد میں کیونکر تمیز کر سکتے ہو

سحر را با مجرہ کردہ قیاس اس نے سحر کو مجرہ پر قیاس کیا اور یہ سمجھا کہ
ہر دو را بر کمر پندارد اساس دونوں کی بنیاد فریب پر ہے
زر قلب و زر نیکو در عیار تم کھونے اور کھرے روپیہ کو مسوئی کے بغیر
بے محک ہرگز نہ دانی ز اعتبار تمیز نہیں کر سکتے

ہر کرا در جاں خدا بھد محک خدا نے جس کی طبیعت میں کسوٹی رکھی ہے

ہر یقین را باز داند اور شک ۱۳۸ وہی یقین اور شک میں تمیز کر سکتا ہے
چوں شود از رنج و علت و سلیم جب آدمی کے دل میں کوئی بیماری نہیں ہوتی تو وہ
طعم صدق و کذب را با شد عظیم ۱۳۹ صدق اور کذب کے مزے کو پہچان لیتا ہے
حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کی فطرت خدا نے مختلف بنائی ہے۔ بعض آدمی ایسے ہوتے ہیں جن کی طبیعت میں فطرتی کجی اور شرارت ہوتی ہے۔ ان کے دل میں صحیح اور سچی بات اثر نہیں کرتی۔ وہ ہر بات میں کرپزی اور شک پیدا کرتی ہیں۔ بد اعتقادی، انکار اور شک ان کے خیر میں داخل ہوتا ہے اور اس وجہ سے خیالات کا اثر وہ اس سانی سے قبول کر لیتی ہے جس طرح آئینہ میں عکس اتر آتا ہے۔ ایک ذرا سا سہارا ان کی فطرت کو اور قوی کر دیتا ہے۔ یہ لوگ کسی طرح راہ راست پر نہیں آتے۔ ان ہی کی شان میں خدا نے فرمایا ”یھلل بہ کثیراً“ (خدا قرآن کے ذریعہ) اکثر لوگوں کو گمراہ کرتا ہے۔

برخلاف اس کے بعض آدمی فطرۃ سلیم الطبع، نیک دل اور اثر پذیر پیدا ہوتے ہیں۔ ان کا دل نیکی کا اثر نہایت جلد قبول کر لیتا ہے اور بری باتوں سے فوراً بایا کرتا ہے۔ عمدہ تعلیم و تلقین ان کے دل میں اتر جاتی ہے، ان کا وجدان اور ذوق نہایت صحیح ہوتا ہے جو نیک و بد غلط و صحیح حق و باطل میں خود بخود تمیز کر لیتا ہے۔ اسی فطرت کا اقتضا ہوتا ہے کہ جب نبی ان کو کوئی بات تلقین کرتا ہے تو ان کا دل خود بخود اس کی طرف کھینچتا ہے اور وہ اس کو بغیر کسی بحث اور شک و شبہ کے تسلیم کرتے ہیں۔ مولانا نے اس مضمون کو نہایت عمدہ تشبیہ کے بغیر ایہ میں ادا کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

تشنہ را چوں گبوئی و شتاب
در قدح آب ست بستاں زدو آب
بچ گوید تشنہ کیوں دعوی ست، رو
از برم اے مدعی! مہجور شو
یا گواہ و جتے شما کہ ایں
جنس آب ست و زان ماء معین
یا یہ طفل شیر مادر بائگ زدو
کہ بیامن مادر ماں اے ولد طفل
گوید مادر! حجت بیار
تا کہ با شیرت بگیرم من قرار
در دل ہر اسے کز حق مزہ است
روئے و آواز پیہر معجزہ است
چوں پیہر از بروں بائگے زند
جان امت در دروں سجدہ کند
زانکہ جنس بائگ او اندر جہاں
از کسے نغیدہ باشد گوش جاں

اگر تم کسی پیاسے سے کہو کہ پیالے
میں پانی ہے، دوڑ کر آؤ اور پی لو،
تو کیا پیاسا یہ کہے گا کہ یہ دعوی
ہے، اس لئے یا تو یہ ثابت کرو کہ
یہ صاف پانی ہے ورنہ میرے
پاس سے چلے جاؤ!
یا اس کی مثل یہ ہے کہ مثلاً عورت نے اپنے
بچہ کو پکارا کہ میرے پاس آ میں تیری ماں ہوں
تو کیا بچہ یہ کہے گا کہ تم پہلے اپنا ماں ہونا ثابت
کرو

تب میں تمہارا دودھ پیوں گا
جس شخص کے دل میں حق کا مزہ ہے
اس کے لئے پیہر کا منہ اور اس کی آواز معجزہ ہے
جب پیہر باہر سے آواز دیتا ہے
تو اس شخص کا دل اندر سے سجدہ کرتا ہے
کیونکہ اس قسم کی آواز دیتا میں
کبھی سامعہ روحانی نے نہیں سنی



معجزہ

معجزہ کے متعلق تین امر بحث طلب ہیں:

- (1) خرق عادت ممکن ہے کہ نہیں۔
- (2) معجزہ شرط نبوت ہے یا نہیں۔
- (3) معجزہ سے نبوت کی تصدیق ہوتی ہے یا نہیں۔

پہلی بحث:

امام رازی نے "تفسیر کبیر" اور "مطالب عالیہ" میں لکھا ہے کہ خرق عادت کے متعلق تین آراء ہیں۔ حکماء کا مذہب ہے کہ کسی حالت میں ممکن نہیں۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ ہر وقت ممکن ہے۔ یہ نزاع اصل میں اس بناء پر ہے کہ حکماء کے نزدیک کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ قائم ہے اور معلول کبھی علت سے مختلف نہیں ہو سکتا۔ اشاعرہ کے نزدیک کوئی چیز کسی کی علت نہیں، نہ کسی شے میں کوئی خاصہ اور تاخیر ہے۔ معتزلہ کا مذہب ہے کہ خرق عادت کبھی کبھی اتفاقیہ وقوع میں آتی ہے۔ مولانا کا مذہب بظاہر معتزلہ کے موافق معلوم ہوتا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

سنتے بہاد و اسباب طریق طالبان را زیر این ازرق تنق
بشتر احوال، بر سنت رو گاہ قدرت، خارق، سلت شود
سنت و عادت نہادہ ہامزہ ہار کردہ خرق عادت معجزہ
اے گرفتار سبب، بیروں میر لیک عزل آں مسبب غن میر
ہر چہ خواہد از مسبب آورد قدرت مطلق سیما برورد
لیک اغلب بر سبب را ند نفاذ تا بداند طالبے جستن مراد

چوں سبب نبود چه ره جوید مرید پس سبب در راه سے آید پدید آید
حقیقت یہ ہے کہ خرقہ صحت سے متعلق حکماء اور اشاعرہ دونوں افراط و
تفریط کی حد تک پہنچ گئے ہیں۔ اشاعرہ نے دوسرے سے ہر قسم کی قید اٹھا دی ہے۔
ان کے نزدیک کوئی چیز نہ کسی کی علت ہے نہ سبب ہے نہ کسی چیز میں کوئی خاصہ ہے،
نہ تاثیر ہے۔ یہی خیال ہے کہ جس کی بدولت ہر زمانہ میں سینکڑوں اشخاص پر لوگوں کو
یہ عقیدہ رہتا ہے کہ ہر قسم کی خرق عادت اور کرامتیں ان سے سرزد ہو سکتی ہیں، لیکن
حکماء کی قید اور بندش میں اعتدال سے متجاوز ہے۔ اس سے صرف مذہبی خیال کو ضرر
نہیں پہنچتا، بلکہ خود فلسفہ کی ترقی کی راہیں بھی مسدود ہو جاتی ہیں۔ حکماء کے خیال کا
نتیجہ یہ علت و معلول کا جواز جو سلسلہ قرار پا گیا، جو چیز کسی چیز کی علت مان لی گئی،
جس شے کا جو خاصہ اور اثر تسلیم کر لیا گیا، اس میں کسی تغیر اور انقلاب کا امکان نہیں
لیکن اگر اس پر قطعی یقین کر لیا جائے تو آئندہ ترقیوں کے لئے کیا رہ جاتا ہے۔ آج
تک یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ بات میں کسی قسم کی حرکت ارادی نہیں، لیکن اب تحقیقات
نے ثابت کر دیا کہ ایک قسم کی ایسی تیل موجود ہے جو سامنے سے گزرنے والے
آدمی پر بڑھ کر لپٹ جاتی ہے اور اس کا خون چوس لیتی ہے۔ آج تک یہ قطعی یقین تھا
کہ روشنی، اجسام کثیفہ سے پار نہیں ہو سکتی، لیکن ریڈیم نے اس اصول کو بالکل باطل
کر دیا ہے۔ بے شبہ فلسفہ اسی کا نام ہے کہ تمام کائنات میں قانون قدرت، سبب اور
مسبب کا سلسلہ دریافت کیا جائے لیکن فلسفہ کی ترقی اور اس پر مبنی ہے کہ تحقیقات
موجودہ پر قناعت نہ کی جائے بلکہ ہر وقت اس غرض سے نئی نئی تحقیقات عمل میں آتی
رہیں کہ ہم نے جو سلسلہ قرار دیا تھا کہیں وہ غلط تو نہ ہو اور اس کے بجائے کوئی دوسرا
قانون قدرت تو نہ ہو۔

ان دونوں باتوں کے لحاظ سے مولانا نے ایک متعادل طریقہ اختیار کیا۔ وہ
اشاعرہ کے برخلاف اس بات کے قائل ہیں کہ عالم میں ایک قانون قدرت اور ایک

سلسلہ انتظام ہے اور اگر یہ نہ ہو تو انسان کسی کام کے لئے کوئی کوشش اور تدبیر نہ کر
سکے، کیونکہ جب یہ معلوم ہے کہ کوئی چیز کسی کی علت نہیں، تو کسی کام کے اسباب اور
علت کی تلاش کیوں ہوگی۔

چوں سبب نہ بود چه ره جوید مرید پس سبب در راه سے آید پدید آید
لیکن اس کے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ خدا کے تمام قانون قدرت کا
احاطہ نہیں ہو چکا ہے۔ جن چیزوں کو تم اسباب سمجھ رہے ہو، ممکن ہے کہ ایک ایسا
قانون قدرت ثابت ہو جس کے سامنے یہ تمام سلسلہ اسباب غلط ہو جائے۔

اے گرفتار سبب ہیروں پر ایک عزل آں مسبب عین میر
ہر چه خواہد از مسبب آورد قدرت مطلق سیہا برورد ۱۳۳
اس بحث میں مولانا نے ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

سلسلہ اسباب پر زیادہ غور کرنے کا اکثر یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے کہ انسان خدا کے وجود
سے بالکل منکر ہو جاتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اخیر علت العلل کوئی چیز نہیں، بلکہ
اسباب کا ایک سلسلہ غیر متناہی ہے، جو قدیم سے قائم ہے اور برابر چلا جاتا ہے
جو کچھ ہوتا ہے، اسی سلسلہ کا نتیجہ ہے۔ ان اسباب کا اخیر میں چل کر کسی علت
العلل پر منتہی ہونا کچھ ضرور نہیں۔

اس مہلکہ سے بچنے کے لئے انسان کو چاہئے کہ سلسلہ اسباب کے ساتھ
ہر وقت اس بات پر نظر رکھے کہ گود واسطہ در واسطہ سینکڑوں ہزاروں اسباب کا سلسلہ
قائم ہے لیکن دراصل یہ تمام کھلیں ایک قوت عظیم کے چلانے سے چل رہی ہیں، اس
لئے یہ اسباب اصلی اسباب نہیں۔ اصلی سبب وہی قوت اعظم ہے جہاں تک یہ سلسلہ
پہنچ کر ختم ہوتا ہے۔

ایں سبب ہر نظر ہا پردہ ہا است کہ نہ ہر دیدار معش را سزا است

دیدہ باید سبب سوراخ کن تا حجت را بر کند از رخ و بن
تا مسبب بیند، اندر لا مکاں ہرزہ بیند، جہد و اسباب دوکاں
از مسبب میرسد ہر خم و ثمر نیست اسباب و وسائط را اثر ۳۴
مولانا بحر العلوم ان شعروں کی شرح میں لکھتے ہیں:

”پس اعتماد بر جہد اسباب نہ باید کرد کہ اس کار ہرزہ است، نہ آنکہ
جہد اسباب نباید کرد، بلکہ شان حکیم آنست کہ طلب نہ کند چیزے را، مگر بہ نچے کہ
اللہ تعالیٰ نہادہ است، آن نچے را و آں اسباب اند، پس اسباب را نباید گذاشت،
تا سر نہاد ان اسباب مشکشف گردد، نمی بینی کہ انبیاء علیہم السلام از سبب طلب
مطلوب می کردند، در غر امراعات اسباب می نمودند، بلکہ در جمیع امور۔“

اس جگہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا نے جی بوجی یہ تصریح کی ہے یہ انبیاء
کے معجزات بغیر اسباب کے وجود میں آتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں۔

انبیاء در قطع اسباب آمدند معجزات خویش در کیوں زدند ۳۵
اس مضمون کے اور بہت سے اشعار ہیں۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ قطع
اسباب سے مولانا کا یہ مطلب نہیں کہ در حقیقت ان واقعات کا سبب نہیں، بلکہ
مقصد یہ ہے کہ وہ اسباب ہماری فہم سے بالاتر ہوتے ہیں، یعنی ان اسباب کے
علاوہ ہوتے ہیں جن کو ہم تحقیق کر چکے ہیں، چنانچہ مولانا خود فرماتے ہیں۔

ہست بر اسباب اسباب دگر در سبب مگر ہداں آگن نظر ۳۶
آں سبب ہا انبیاء را رہبر است آں سبب ہا زیں سبب ہا برتر است
ایں سبب را محرم آمد علقہا داں سیما راست محرم انبیاء ۳۷

معجزہ دلیل نبوت ہے یا نہیں:

اوپر گزر چکا ہے کہ مولانا کے نزدیک نبوت کی تصدیق کے لئے معجزہ
شرط نہیں۔ جس کے دل میں ایمان کا مزہ ہوتا ہے، پیغمبر کی صورت اور اس کی
باتیں اس کے حق میں معجزہ کا کام دیتی ہے۔

دردل ہر کس کہ از دانش مزہ است ۳۸ روئے و آواز پیہر معجزہ است ۳۹
لیکن مولانا نے اسی پر قناعت نہیں کی بلکہ صاف صاف تصریح کی کہ
معجزہ ایمان کا سبب نہیں ہوتا اور اس سے ایمان بھی پیدا ہوتا ہے، و جبری ایمان
پیدا ہوتا ہے، نہ ذوقی، چنانچہ فرماتے ہیں۔

موجب ایمان نباشد معجزات معجزات ایمان کا سبب نہیں ہوتے
بوئے جنسیت کند جذب صفات جنسیت کو بو صفات کو جذب کرتی ہے۔
معجزات از بہر قہر دشمن است معجزے اس لئے ہوتے ہیں کہ دشمن دب
بوئے جنسیت سوئے دل بردن است جائیں لیکن جنسیت کی بو اس غرض کے لئے
ہے کہ دل تک پہنچ جائے

قہر گردوں دشمن اما دوست نے دشمن دب جاتا ہے، لیکن دوست نہیں ہوتا
دوست کے گرد بہ بستہ گردنے ۴۰ وہ شخص بھدا دوست کیا ہوگا جو گردن پکڑ کر لایا
گیا ہے۔

مولانا نے اس بحث میں ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔
اس کی تفصیل یہ ہے۔ معجزہ سے نبوت پر جو استدلال کیا جاتا ہے اس کی منطقی
ترتیب یہ ہوتی ہے۔

اس شخص نے سے فعل (معجزہ) صادر ہوا ہے۔
اور جس شخص سے یہ فعل صادر ہو، وہ پیغمبر ہے،
اس لئے یہ شخص پیغمبر ہے۔

اس صورت میں پیغمبر کا اثر بالذات خارجی چیز پر ہوتا ہے۔ مثلاً دریا
تا پھٹ جانا، ستر یزید کا بولنا وغیرہ وغیرہ۔ اس اثر سے پھر بواسطہ قلب پر اثر
پڑتا ہے، یعنی آدمی اس بناء پر ایمان لاتا ہے کہ جب اسی شخص نے دریا کو شق کر
یا تو ضرور پیغمبر ہے۔

لہٰذا بجائے اس کے کہ معجزہ کسی پتھر یا دریا اور جہادات پر اثر کرے،
یہ زیادہ آسان ہے کہ پہلے پہل دل ہی پر اثر کرے۔ خدا جب یہ چاہتا ہے کہ
پیغمبر پر وہ ایمان آئے تو یہ زیادہ آسان اور زیادہ دلنشین طریقہ ہے کہ
بجائے جہادات کے نہ ۱۰۰وں کے دلوں کو متاثر کر دے کہ وہ ایمان قبول کر لیں
اور یہی اصلی معجزہ ہے۔ مولانا اس نکتہ کو ان الفاظ میں ادا کرتے ہیں۔

معجزہ کال بر ہمدے کرد اثر یا عصا یا بحر یا شق القمر
اثر یا جان نہ بے واسطہ متصل درود ہے پنہاں رابطہ
بر جہادات آن اثر عاریہ است آن پے روح خوش متواریہ است
تا ازاں جامدہ اثر گیرد ضمیر جدا ناں بے ہولائے ضمیر
برزند از جان کامل معجزات بر ضمیر جان طالب چوں حیات ۱۵۱
اخیر شعر میں معجزہ کی اصل حقیقت بتائی ہے یعنی پیغمبر کا روحانی اثر خود
طالب کی روح پر ہوتا ہے کسی واسطہ اور ذریعہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔

روح

اس قدر عموماً مسلم ہے کہ یہ مسئلہ مقدمہ کا سب سے ہمہ مسئلہ عام
وگوں کے نزدیک اس کی اہمیت معاد کے عقیدہ سے غلط سے ہے کیونکہ اگر روح
کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو معاد کا اثبات نہیں ہو سکتا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ
کل نظام مذہبی کی بنیاد ہے۔ وجود باری، نظم کائنات، نبوت، معاد، ثواب و عذاب،
تمام مسائل کا اذعان روح ہی کی حقیقت پر غور کرنے سے ہو سکتا ہے۔ اسی بنا پر
مولانا نے اس مسئلہ پر بہت زیادہ زور دیا ہے اور بار بار مختلف موقعوں پر روح کی
حقیقت، حالت اور خواص سے بحث کی ہے۔ روح کے متعلق اہل علم کی رائےیں
نہایت مختلف ہیں۔ حکماء طبعیین اور جالیونوس، فیثا غورث کا یہ مذہب ہے کہ
روح کوئی جدا گانہ چیز نہیں، بلکہ ترکیب عنصرتہ جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے
اسی کا نام روح ہے۔ ارسطو کتاب "اثولوجیا" میں لکھتا ہے۔

فان ۱۵۲ اصحاب فیثا غورس و صفوا النفس فقالوا انہا

ایتلاف الاجرام کالایتلاف الکائن فی اوتار العود۔

"فیثا غورس کے پیرو اس بات کے قائل ہیں کہ روح عناصر کی ترکیب
کا نام ہے عود (ایک باجہ کا نام) کے تاروں کی ترکیب کی طرح۔"

آج کل یورپ کے اکثر حکماء کا بھی یہی مذہب ہے، ان کے نزدیک
جسم کی ترکیب کے سوا انسان میں اور کوئی چیز نہیں، اسی سے وہ فعل سرزد ہوتے
ہیں جن کو لوگ روح کے خواص اور افعال سے تعبیر کرتے ہیں۔ تعجب یہ ہے کہ

ہمارے علمائے متکلمین کا بھی یہی مذہب ہے۔ اسی بناء پر وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ انسان جب مرتا ہے تو روح بھی فنا ہو جاتی ہے۔ متکلمین اور طبعیین میں صرف یہ فرق ہے کہ طبعیین کے نزدیک انسان کا یہیں تک خاتمہ ہے، لیکن متکلمین کے نزدیک خدا قیامت میں اسی جسم کو دوبارہ پیدا کرے گا اور اس میں نئے سرے سے روح پھونکے گا۔ افلاطون اور دیگر حکماء کا یہ مذہب ہے کہ روح ایک جوہر مستقل ہے، جو بدن سے بطور آلہ کے کام لیتا ہے۔ بدن کے فنا ہونے سے اس کی ذات میں کوئی نقصان نہیں آتا، البتہ آلہ کے نہ ہونے سے جو کام وہ کرتا تھا، رک جاتا ہے۔ بوعلی سینا، امام غزالی اور صوفیہ اور حکمائے اسلام کا یہی مذہب ہے اور مولانا زوّم بھی اسی کے قائل ہیں۔ بوعلی سینا نے اشارات وغیرہ میں روح کے اثبات کے بہت سے دلائل لکھے ہیں، جن کو دیکھ کر ہنسی آتی ہے۔ سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ جب انسان کسی ایسی چیز کا تصور کرتا ہے جس کا تجربہ نہیں ہو سکتا مثلاً نقطہ وغیرہ تو ضرور ہے کہ جس چیز میں یہ تصور مرتسم ہو وہ بھی غیر منقسم ہو، یہ نہ کہ اگر وہ منقسم ہوگی تو جس چیز کا تصور ہوا ہے، وہ مو بھی منقسم ہو سکے گی۔ کیونکہ محل کے انقسام سے حال کا انقسام لازم ہے، حالانکہ یہ پہلے ہم فرض کر چکے ہیں کہ نقطہ وغیرہ منقسم نہیں ہو سکتے۔

اب جس چیز میں نقطہ کی صورت مرتسم ہوئی ہے، وہ جسمانی نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر جسمانی ہوگی تو اس کا تجربہ ہو سکے گا، تو جو چیز اس میں مرتسم ہے، اس کا بھی تجربہ ہو سکے گا اور یہ محال ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ انسان میں کوئی ایسی بھی چیز ہے جو جسمانی نہیں

اور اسی کا نام روح ہے لیکن اگر یہ استدلال صحیح ہو تو خوشبو، رنگ، مزہ وغیرہ کا بھی انقسام ہو سکے گا، کیونکہ یہ چیزیں جسم میں پائی جاتی ہیں اور جسم قابل انقسام ہے اور یہ کلیہ ٹھہر چکا کہ جب محل قابل انقسام ہوتا ہے تو جو چیز اس میں حال ہوتی ہے، وہ بھی قابل انقسام ہوتی ہے۔ بوعلی سینا نے اسی قسم کے اور بہت سے لغو اور پادور ہوا دلائل قائم کئے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ روح وغیرہ اس قسم کی چیزیں نہیں ہیں جن پر اس قسم کے دلائل قائم ہو سکیں، جیسے محسوسات اور مادیات کے لئے ہو سکتے ہیں۔ ان چیزوں کے ثابت کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ ان کی حقیقت اور خواص کی اس طرح تشریح کی جائے کہ خود بخود دل میں اذہان کی کیفیت پیدا ہو جائے۔ مثلاً مولانا نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔ اس قدر بدیہی ہے کہ عالم میں جو چیزیں موجود ہیں، ان میں بہ انتہاء فرق مراتب پایا جاتا ہے۔ سب سے کم تر عناصر کا ہے یعنی وہ چیزیں جن میں کسی قسم کی ترکیب نہیں اور اس لئے ان میں دست قدرت اپنی صنایع نہیں دکھا سکتا۔ اس طبقہ کو جماد کہتے ہیں۔ اس کے بعد ترکیب شروع ہو جاتی ہے اور یہی عالم فطرت کی ترقیوں کی پہلی منزل ہے۔ ترکیبوں کا ابتدائی درجہ نباتات ہیں نباتات کی ہزاروں لاکھوں اقسام ہیں اور ان میں فطرت کی ہزاروں عجیب و غریب صنعت گریاں نظر آتی ہیں۔ تاہم ان میں چونکہ ادراک کا شائبہ نہیں وہ ایک خاص درجہ سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ نباتات کے بعد حیوانات کا درجہ ہے جس کی صفت ممیزہ ادراک ہے اور یہیں سے روحانیت کی ابتدا ہے۔ روح کے گواہ اور بہت سے اوصاف ہیں، جن کی وجہ سے وہ اوروں سے ممتاز ہے، لیکن سب سے

بڑا خاصہ ادراک ہے، اس لئے روح در حقیقت ادراک ہی کا نام ہے اور چونکہ ادراک کے مراتب میں فرق ہے، اس لئے مولانا کی رائے کے موافق روحانیت کلی مشکلک ہے، جو بعض افراد میں کم اور بعض میں زیادہ اور بعض میں اس سے بھی زیادہ ہے، جس طرح سفیدی و سیاہی کہ بعض افراد میں اور بعض میں زیادہ پائی جاتی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

جان و روح کس چیز کا نام ہے اس چیز کا جو خیر و شر
شر کو جانتی ہے

شاد از احسان و گریاں از ضرر
چوں سرد ماہیت جان مغبّراست
اور جو فائدہ سے خوش اور نقصان سے رنجیدہ
ہوتی ہے جب جان کی ماہیت ادراک نگہبری تو
جس کو زیادہ

ہر کہ آواگاہ تر با جان تراست
اقتضائے جان چو ایل آگہی ست
ہر کہ آگاہ تر بود جانش قوی ست
روح را تاخیر آگاہی بود

ہر کرا ایں بیش! الہی بود ۱۵۳
جان با شد جز خبر در آزمون
ہر کرا افزوں خبر جانش فزون
اس لئے جس میں یہ زیادہ ہو وہ خدا کی آدمی ہے
روح ادراک کے سوا اور کوئی چیز نہیں، اس لئے
جس میں ادراک زیادہ ہے اس میں روح بھی
زیادہ ہے

جان ما از جان حیوان بیشتر
از چہ رود؟ زان کو فزون دار و خیر
پس فزون از جان ما جان ملک
ہماری جان حیوان سے زیادہ ہے،
کیوں؟ اس لئے کہ وہ زیادہ ادراک رکھتی ہے
پھر ہماری جان سے زیادہ ملائکہ کی جان ہے

کو منزہ شد ز جس مشترک ۱۵۴
بے جہت داں عقل علام الہیون
عقل تراز عقل و جان تر ہم ز جان ۱۵۵
جس مشترک سے بری ہے
خدا کی عقل بے جہت ہے،
وہ عقل سے بڑھ کر عقل اور جان سے بڑھ کر
جان ہے

روح اگرچہ تمام حیوانات میں پائی جاتی ہے اور اگرچہ حیوانات کے
مختلف انواع میں اس کے مراتب نہایت متفاوت ہیں، تاہم حیوانات میں جو
روح ہے، وہ ترقی کی ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اس حد کو روح
حیوانی کہتے ہیں۔ اس سے آگے جو درجہ ہے وہ روح انسانی ہے۔

غیر فہم و جان کہ در گاؤ و خواست
آدی را عقل و جان دیگر است ۱۵۶
اس روح کے خواص اور اوصاف مولانا کے فلسفہ کے مطابق یہ ہیں:

1- وہ ایک جو ہر مجرد اور جسمانیت سے بالکل بری ہے۔ اس کا تعلق جسم
سے نہیں، بلکہ اس روح حیوانی سے ہے جو انسان میں موجود ہے۔ یہ
تعلق اس قسم کا ہے جس طرح آفتاب کا آئینہ سے۔ آفتاب اپنی جگہ
موجود ہے لیکن اس کا عکس آئینہ پر پڑتا ہے اور اس کو روشن کر دیتا ہے۔
اسی طرح روح عالم ملکوت میں ہے۔ اس کا پر تو روح حیوانی پر پڑتا ہے
اور اس کی وجہ سے انسان عجیب و غریب قواء کا مظہر بن جاتا ہے۔

حاش بلکہ تو برونی زیں جہاں
ہم بوقت زندگی ہم بعد آں
در ہوائے غیب مرغے سے پرد
سایہ اور بر زمین سے گستر
حاشا! تو اس جہاں سے باہر ہے
زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی
ہو امیں ایک مرغ اڑتا جاتا ہے
اور اس کا سایہ زمین پر پڑتا ہے

جسم سایہ سایہ دل است جسم روح کے سایہ کا سایہ ہے
جسم کے اندر خور پایہ دل است جسم کو دل سے کیا نسبت
مرد خفتہ روح او چوں آفتاب جب آدمی سو جاتا ہے تو روح آفتاب کی طرح
در فلک تاباں و در تن جامہ خواب آسمان پر چمکتی ہے اور بدن شب خوابی کیڑوں
میں ہوتا ہے

جان نہاں اندر خلا بھو خجاف روح خلا میں خجاف کی طرح مخفی ہے
تن تغلب می کند زیر لحاف اور بدن لحاف کے نیچے کر وٹیں بدلتا ہے
روح من چو امر ربی مخفی ست میری روح خدا کے امر کی طرح مخفی ہے
بر مثلے کہ گویم منگی ست ۱۵۱ روح کی جو مثال دی جائے سب غلط ہے

2- روح کی ترقی کے مراتب سلسلہ بہ سلسلہ بڑھتے جاتے ہیں یہاں تک
کہ اس کا ایک ایسا درجہ آتا ہے جو عام روح انسانی سے اسی قدر بالاتر
ہے جس قدر انسانی روح حیوانی روح سے، یہی درجہ نبوت کا ہے۔

غیر فہم و جاں کہ درگاؤ و خراست آدمی را عقل و جان دیگر است
باز غیر عقل و جان آدمی ہست جانے در نمی و در ولی ۱۵۸
روح وحی از عقل پنهان تر بود زانکہ او غیب ست و اوزاں سر بود ۱۵۹
عقول مجردہ اور روحانیت جو نظام عالم کے کام پر مامور ہیں، اسی روح
کے سلسلہ میں واقع ہیں۔

3- جس طرح انسان کا جسم جو کام کرتا ہے، اسی وجہ سے کرتا ہے کہ اس پر
روح کا پرتو ہے۔ اسی طرح روح پر عالم قدس کا پرتو ہے۔

آں چناں کہ پرتو جاں بر تن است پرتو جانا نہ بر جان من است
جان جاں چوں واکشد پارا، ز جاں جان چناں گردو کہ بے تن جاں بدیاں ۱۶۰

چوں توند ہی راہ جاں خود بردہ گیر جاں کہ بے تو زندہ باشد مردہ گیر ۱۶۱
حاصل یہ ہے کہ روح ایک جوہر مجرد ہے اور انسان میں جو روح حیوانی
ہے (جس کو جان بھی کہتے ہیں) یہ اس کے کام کرنے کا ایک آلہ ہے۔
جس طرح کاریگر آلہ کے بغیر کام نہیں کر سکتا، روح بھی اس روح
حیوانی کے بغیر کام نہیں کر سکتی، لیکن فی نفسہ وہ بالکل ایک جداگانہ شے
ہے اور چونکہ وہ جوہر مجرد ہے، یعنی نہ مادہ ہے نہ مادہ سے مرکب ہے،
اس لئے اس کو فنا نہیں۔ انسان دراصل اسی روح کا نام ہے اور یہ جسم
اور روح حیوانی اس کا قالب ہے۔

جاں ہمہ نورست و تن رنگست و بو رنگ و بو بگذار و دیگر آں گمو
رنگ دیگر شد و لیکن جان پاک فارغ از رنگست و از ارکان خاک ۱۶۲
چوں زہ داں این تن پر حیف را نے شتارا شاید این نہ صیف را ۱۶۳
زین بدن اندر عذابی، اے پر مرغ روحست بست یا جنس دگر
روح بازاست و طہائج زاعبا دارد از زاعغان و چغداں داغبا ۱۶۴
مغز ہر میوہ بہ است از پوستش پوست داں تن را و مغز آں دوستش
مغز مغزے وارد آخر آدمی یک دے او را طلب گر آدمی ۱۶۵
بحر علی در نئے پنهان شدہ در دو گز تن، عالے پنهان شدہ
جان بے کیفی شدہ محبوب کیف آفتابی جس این عقدانیت حیف ۱۶۶
این ہمہ بہر ترقیہائے روح تارسد خوش خوش بہ میدان فتوح
مرد اول بست خواب و خور است آخر الامر از ملائک بہتر است
جسم را نبود از او جز بہرہ جسم پیش بحر جاں، چوں قطرہ
جسم از جاں روز افزوں می شود چوں رود جاں، جسم میں چوں می شود

حد جسمت یک دو گز خود بیش نیست جان تو تا آسماں جولاں کینست
نور ہے ایں جسم سے چند بخواب جسم بے آں نور نہود جز خراب
بارنامہ روح حیوانی ست ایں بیشتر رو، روح انسانی ست ایں ۱۷۷
جسمہا چوں کوزہ ہائے بست سر تا کہ در ہر کوزہ چہ بود آں مگر ۱۷۸
روح کی بقا کا مسئلہ تفصیل کے ساتھ معاد کے ذکر میں آئے گا۔

مولانا نے مثنوی میں جا بجا سلسلہ کائنات پر اس طرح توجہ دلائی ہے جس پر غور کرنے سے روح اور پھر روحانیت اور علت العلل کا وجدان دل میں پیدا ہو جاتا ہے۔ صاف نظر آتا ہے کہ عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں کثیف ۱۷۹ و لطیف، یہ بھی بدابہت نظر آتا ہے کہ کثیف چیز کتنی ہی طویل و عریض اور بر عظمت و شان ہو، لیکن جب تک اس میں لطیف جز شامل نہیں ہوتا، وہ محض بیچ اور مبتذل ہوتی ہے۔ پھول میں خوشبو، آنکھوں میں نور، جسم میں حرکت، مادہ میں قوت نہ ہو تو یہ بیکار چیزیں ہیں۔ لطافت کے مدارج ترقی کرتے جاتے ہیں۔ جو مثالیں ابھی مذکور ہوئیں، یہ کمال لطافت کی مثال نہیں، کیونکہ خوشبو وغیرہ میں بھی مادہ کا شائبہ پایا جاتا ہے۔ لطافت کے کمال کے یہ معنی ہیں کہ نہ خود مادہ ہونہ مادہ سے نکلا ہو۔ اس درجہ کو حکماء کی اصطلاح میں تجرد عن المادہ کہتے ہیں اور اس کا پہلا مظہر روح ہے لیکن چونکہ روح میں پھر بھی اس قدر مادیت موجود ہے کہ وہ مادہ میں آسکتی ہے چنانچہ جسم انسانی میں روح سما سکتی ہے، اس لئے وہ مجرد محض نہیں ہے لیکن سلسلہ ترقی کی رفتار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درجہ ہے اور یہی مجردات ہیں جو تمام عالم پر متصرف ہیں اور اس عظیم الشان کل کو چلا رہے ہیں۔ حکمائے اسلام نے ان دونوں مراتب کا نام خلق اور امر رکھا ہے اور

قرآن مجید کی اس آیت اللہ الخلق والامر کے یہی معنی قرار دیئے ہیں۔ اس اصطلاح کے موافق مادیات کو عالم خلق اور مجردات کو عالم امر کہتے ہیں، چنانچہ مولانا فرماتے ہیں۔

عالم خلق است ایں سوئے جہات بے جہت داں عالم امر و صفات
بے جہت داں عقل علام الہیاں عقل تراز عقل و جاں تر ہم زجاں اہل
قرآن مجید کی اس آیت میں قل الروح من امر ربی جو روح کو امر کہا ہے اس کے یہی معنی ہیں۔ اس تمام سلسلہ پر غور کرنے سے آخری نتیجہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب روحانیت جو عالم خلق پر متصرف اور اس کی علت ہیں، مادہ اور زبان و مکان سے مجرد ہیں، تو ان روحانیات کا خلق اور بھی مجرد اور منزہ محض ہوگا۔ بے جہت داں عالم امر اے صنم عالم امر بے جہت ہے یعنی خصوصیات بے جہت تر باشد آمر لا جرم اہل امکان سے مبرا ہے تو جو اس عالم امر کا خالق ہے وہ تو اور بے جہت ہوگا

روح دہی از عقل پنہاں تر بود زانکہ او غیب ست و اوزاں سر بود
تقریر مذکورہ بالا سے معلوم ہوا ہوگا کہ روح کا مسئلہ عقائد مذہبی کی جان ہے، مجردات ملائکہ، علت العلل سب اسی مسئلہ کی فرعیں ہیں اور کم سے کم یہ کہ وہ خدا کے اجمالی تصور کا ایک ذریعہ ہے۔ اسی بناء پر حضرات صوفیہ سب سے زیادہ اسی مسئلہ پر توجہ کرتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ من عرف نفسه فقد عرف ربه۔



معاد

عقائد کا یہ اہم ترین مسئلہ ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اگر یہ اعتقاد دل سے اٹھ جائے کہ معصی اور افعال بد پر بھی نہ کبھی کسی نہ کسی قسم کا مواخذہ ضرور ہوگا، تو تمدن دنیا میں اخلاق کا جو پایہ ہے دفعۃً اپنے درجہ سے گرجے گا، لیکن ایسا اہم مسئلہ علم کلام کی تمام موجودہ کتابوں میں جس طرح ثابت کیا جاتا ہے اس سے یقین کا پید ہونا ایک طرف، فہری و ہدیان میں بھی ضعف آجاتا ہے۔

تمام متکلمین کا دعویٰ ہے کہ روح کوئی مستقل چیز نہیں۔ جسم کی ترکیب سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے، اس لئے کہ جب وہ مزاج فنا ہو گیا تو روح بھی فنا ہوگئی، (مادہ بین کا بھی یہی مذہب ہے) لیکن قیامت میں خدا اسی جسم کو دوبارہ زندہ کرے گا اور اسی کے ساتھ روح بھی پیدا ہوگی۔ یہ تصریح شریعت میں کہیں منصوص نہیں لیکن متکلمین نے اس پر اس قدر زور دیا ہے کہ اس کے لئے اعدہ معدوم کو بھی جائز ثابت کیا یعنی یہ کہ ایک شے جو معدوم ہوگی، بحیثیت تمام انہی خصوصیات کے ساتھ پھر پیدا ہو سکتی ہے۔ اس کے متعلق امام رازی اور ان کے مقلدین کی سینہ زوریاں تفریح طبع کے قابل ہیں، لیکن اس کتاب میں اس کا موقع نہیں۔ متکلمین کے برخلاف مولانا نے اس مسئلہ کی اس طرح تشریح کی کہ روح جسم سے جدا گانہ ایک جو ہر فزائی ہے اور جسم کے فنا ہونے سے اس پر صرف اس قدر اثر پڑتا ہے، جتنے ایک کاریگر پر یک خاص آلہ کے جاتے رہنے

ہے۔ چنانچہ یہ بحث بہ تفصیل زیرِ چکی اور جب یہ ثابت ہے کہ روح فنا نہیں ہوتی تو معاد کے ثابت کرنے کے لئے نہ اعدہ معدوم کے دعوے کی ضرورت ہے، نہ احیائے موتی کی۔

اصل یہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے تو معاد کی ضرورت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ فقہ جو چہ ہے کہ بظاہر یہ نہایت عجیب معلوم ہوتا ہے کہ انسان جب مر کر سرنگل جائے تو پھر اس کو دوبارہ زندگی حاصل ہو۔ مولانا نے اس استبعاد کو تمثیلوں اور تشبیہوں سے رفع کیا ہے۔ مرنیم نے ایک رباعی میں لطیفہ کے طور پر معاد سے انکار کیا تھا اور کہا تھا کہ انسان کوئی حس نہیں ہے کہ ایک دفعہ کات ڈالی جائے تو پھر اگ آئے۔ مولانا اس کا جواب اسی انداز بیان میں دیتے ہیں۔

کدام داندہ فرد رفت در زمین کہ نہ دست چراہ داندہ انسانت این گماں باشد
یہ استدلال اگرچہ بظاہر ایک لطیفہ ہے لیکن دراصل وہ علمی استدلال ہے چنانچہ تفصیل سے آتی ہے، مولانا نے معاد کے استبعاد کو سطرِ ایتہ سے رفع کیا کہ انسان پہلے جماد تھا، جماد سے نبات ہوا، نبات سے حیوان ہوا، حیوان سے انسان ہوا۔

آمدہ اول بہ اقلیم جماد از جہادی در نباتی اوقاف
سالم اندر نباتی عمر کرد وز جہادی یاد نادر از نبرد
وز نباتی چوں بہ حیوان اوقاف نامش حال نباتی یقین یاد
جز ہماں صبیہ کہ دارد سوئے آں خاصہ در وقت بہار و ضمیراں
ہم چنین اقلیم تا اقلیم رفت تا شد اکوئل عاقل و دانا و زفت
عقبہائے اویش یاد نیست ہم ازین عقلش تحول کردنی ست

تارہ زیر مثل پر حرص و طلب صد ہزاراں عقل بیند بواجب
گرچہ خفتہ گشت و ناسی شد ز پیش کے گزار، نیش دریاں نسیاں خویش
باز ازاں خواہش پہ بیداری کشند کہ کند بر حالت خود ریشند ۱۷۲
انسان کی خلقت کے یہ انقلابات مذہباً اور حکمت دونوں طرح سے
ثابت ہیں۔

قرآن مجید میں ہے:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ۚ ثُمَّ
جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ۚ ثُمَّ خَلَقْنَا
النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ
عِظْمًا فَنَكَّسُونَا الْعِظْمَ لَحْمًا ۖ ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا
آخَرَ ط۔ ۱۷۳

ترجمہ: ”اور بے شک ہم نے انسان کو خلاصہ خاک سے پیدا کیا، پھر ہم نے
اس کو ایک معین مقام نطفہ بنایا۔ پھر ہم نے نطفہ کو خون کی پتلی بنالی، پھر
اس کو گوشت کا تھڑا بنایا، پھر ہڈیاں بنائیں پھر ہڈیوں پر گوشت
چڑھایا، پھر ہم نے اس کو دوسری مخلوق بنایا (یعنی حیوان سے بالاتر)۔“
(سورۃ المؤمنون ۲۳، آیت ۱۲ تا ۱۴)

فلسفہ حال کے موافق بھی یہ ترتیب صحیح ہے۔ ڈارون کی تھیوری کے
موافق انسان پر جمادی، نباتی، حیوانی سب حالتیں گزری ہیں، صرف یہ فرق ہے
کہ ڈارون روح انسانی کا قائل نہیں۔ اس بناء پر وہ انسان کو الگ مخلوق نہیں
سمجھتا، بلکہ حیوانات ہی کی ایک نوع خیال کرتا ہے، جس طرح گھوڑا، ہاتھی،

شیر بندر وغیرہ۔

بہر حال جب یہ ثابت ہوا کہ انسان پہلے جمادات، جمادیت کے فنا
ہونے کے بعد نبات ہوا، نباتیت کے فنا ہونے کے بعد حیوان، تو اس میں کوئی
استبعاد نہیں ہوتا کہ یہ حالت بھی فنا ہو کر کوئی اور عمدہ حالت پیدا ہو اور اسی کا نام
دوسری زندگی یا معاد یا قیامت ہے۔ کسی چیز کے فنا ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ
سب سے معدوم ہو جائے بلکہ ایک ادنیٰ حالت سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنے
کے لئے ضرور ہے کہ موجود صورت فنا ہو جائے۔ مولانا نے نہایت تفصیل اور
سط سے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے کہ ترقی کے عجیب و غریب مدارج کے لئے فنا اور
نیمستی ضرور ہے اور پہلے اس کو نہایت عام فہم مثالوں میں بیان کیا ہے، چنانچہ
فرماتے ہیں۔

لوح را اول بشوید بے وقوف	ناداں پہلے حق کو دھوٹا ہے
آنگہی بروے نوید اد حروف	تب اس پر حرف لکھتا ہے
وقت شستن لوح را باید شناخت	حق کی دھونے کے وقت یہ سمجھ لینا
کہ مراں را دفترے خواہند ساخت	چاہئے کہ اس کو ایک دفتر بنائیں گے۔
چوں اساس خانہ نو افکند	جب نئے مکان کی بنیاد ڈالتے ہیں
اولیں بنیاد را برے کنند	تو پہلی بنیاد کو کھود کر گرا دیتے ہیں۔
گل بر آمد اول از قعر زمیں	پہلے زمین سے مٹی نکالتے ہیں
تا بہ آخر برکشی مائے معین ۱۷۴	تب صاف پانی لکھتا ہے
کاغذے جوید کہ آں بنوشته نیست	لکھنے کے لئے سادہ کاغذ تلاش کیا جاتا ہے

تخم کا رد موضعے کہ کشتہ نیست ۵۷۱
ہستی اندر نیستی بتواں نمود
ہنج اس زمین میں ڈالا جاتا ہے جو بن ہوئی
ہوتی ہے ہستی نیستی ہی میں دکھائی جاسکتی ہے
مال داراں بر فقیر آرنہ جو ۶۷۱
دولت مند لوگ فقیروں پر سخاوت کا
استعمال کرتے ہیں

ان عام فہم مثالوں کے بعد مولانا نے فطرت کے سلسلہ سے استدلال کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

توازاں روزے کہ در ہست آمدی
آتش یا خاک یا بادی بدی
تم جس دن سے کہ وجود میں آئے
پہلے آگ یا خاک یا ہوا تھے
مگر بدیاں حالت ترا بودے بقا
اگر تمہاری وہی حالت قائم رہتی
کے رسیدے مر ترا ایں ارتقا
ویر ترقی یہ کنر نصیب ہو سکتی
بدلنے والے نے پہلی ہستی بدل دی
ز مبدل ہستی در نمند
نستی دیگر بجائے او نشاند
اور اس کی جگہ دوسری ہستی قائم کر دی
نہیں تا صد ہزاراں مسجہ
بعد یک دیگر، دوم بہر ابتدا
یہ بقائے فنا کے بعد حاصل کی ہے
از فنا پس روچرا بر تافتے
پھر فنا سے کیوں جان چراتے ہو
زاں فنا ہاچہ زیاں بودت کہ تا
ان فناؤں سے تم کو کیا نقصان پہنچے
بر بقا چسپیدہ اے بے نوا
جواب بقائے چنے جاتے ہو
چوں دوم از اولیت بہترست
جب دوسری ہستی پہلی ہستی سے بہتر ہے
پس فنا جوئے و مبدل را پرست
تو فنا کو، سوئے و اور نقشب کنندہ کو پوجو
صد ہزاراں حشر دیدی اے عنود
تم سینکڑوں قسم کے حشر دیکھ چکے
تاکنون ہر لحظہ از بدو وجود
ابتدائے وجود سے اس وقت تک

از جمادی بے خبر سوئے نما
وز نما سوئے حیات و انلا
پہلے تم جمادی تھے، پھر تم میں قوت نمود پیدا ہوئی
پھر تم میں جان آئی
پاز سوئے عقل تمیزات خوش
پھر عقل و تمیز!
باز سوئے خارج ایں بیخ و شش
پھر حواس خمسہ کے علاوہ اور حواس حاصل ہوئے
در فنا ہا ایں بقا دیدہ
جب فناؤں میں تم نے یہ بقائیں دیکھیں
بر بقائے جسم چوں چسپیدہ
تو جسم کے بقا پر کیوں جان دیجے ہو
تازہ می گہرو کہن را مے سپار
نیا و اور پرانا چھوڑ دو
کہ ہر اسالت فردست از مہ پارے ۷۱
کیونکہ تمہارا ہر سال پار سال سے اچھا ہے

مولانا کا یہ استدلال بالکل جدید سائنس کے مطابق ہے۔ جدید تحقیقات سے ثابت ہو گیا کہ کوئی چیز پیدا ہو کر فنا نہیں ہو سکتی، بلکہ کوئی دوسری صورت بدل لیتی ہے۔ انسان دو چیزوں کا نام ہے جسم اور روح۔ روح کو گو سائنس والے مصطلح معنوں میں تسلیم نہیں کرتے، لیکن کم از کم ان کو یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ وہ ایک قوت ہے۔ سائنس دانوں کے نزدیک دنیا میں دو چیزیں پائی جاتی ہیں، مادہ مثلاً خاک، پانی وغیرہ اور قوت مثلاً حرارت، حرکت وغیرہ۔ انسان ان ہی دونوں چیزوں کا مجموعہ ہے جسم مادہ ہے اور روح قوت ہے اور چونکہ سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ مادہ اور قوت کبھی فنا نہیں ہو سکتی، اس لئے ضرور ہے کہ انسان جب فنا ہو تو اس کا مادہ اور قوت کوئی دوسری صورت اختیار کر لے۔ اسی کو ہم انسان کی دوسری زندگی یا معاد یا قیامت کہتے ہیں، اس لئے ملحد سے ملحد بھی مطلق معاد کے وجود سے انکار نہیں کر سکتا۔

و ما خلقتنا السموات والارض و ما بینہما الا بالحق۔

ترجمہ: ”ہم نے آسمان اور زمین اور ان چیزوں کو جو ان کے درمیان میں ہیں بے کار نہیں پیدا کیا“ (سورۃ الحج ۱۵، آیت ۸۵)

ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم کے پیدا کرنے سے کوئی آئندہ غرض ہے۔ بلکہ عالم اپنی غرض خود آپ ہے۔ مولانا نے اس خیر کو نہایت خوبی سے باطل کیا ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ اس قدر مسلم ہے کہ سلسلہ کائنات میں ایک خاص ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے۔

گرچی بنی تو تقدیر و قدر در عناصر گردش و جوش مگر آفتاب و ماہ دو گاہ و خراس گردے گردند و مے دارند پاس اخراں ہم خانہ خانہ سے روند مرکب ہر سعد و نحس سے شوند ابر راہم تازیانہ آتشیں میزند کہ ہاں چیں رونے چیں برفلاں وادی بہار، ایں سوسمار گوشاںش مے دہد کہ گوش دار ۸۷

اس بات کے ثابت ہونے کے بعد کہ عالم میں ایک خاص سلسلہ اور نظم ہے، قطعاً لازم آتا ہے کہ اس کا کوئی صانع ہو اور صانع بھی ایسا جو مدبر اور منتظم ہو، اور جب یہ ثابت ہوا کہ عالم ایک صانع مدبر کا فعل ہے تو یہ ناممکن ہے کہ وہ اپنی غرض آپ ہو، کیونکہ کوئی کام اپنی غرض آپ نہیں ہوتا۔

چچ نقاشے نگار، زیں نقش کیا کوئی نقاش کوئی عمدہ نقش و نگار بغیر فائدہ بے امید نفع، بہر عین نقش کے صرف س لئے سینچے گا کہ وہ عمدہ نقش بلکہ بہر مہمانان و کہاں نگار ہے بلکہ وہ نقش و نگار، اس غرض سے بنایا ہوگا

کہ بہ فرجہ دار ہند از اند ہاں کہ مہماں وغیرہ لطف اٹھائیں اور غم سے چھوٹیں

چچ کوزہ گر کند کوزہ شتاب کیا کوئی کوزہ گر کوزے کو صرف کوزہ کے بہر عین کوزہ؟ نے از بہر آب لئے بنائے گا، نہیں، پانی کے لئے بنائے گا چچ کاسہ گر کند کاسہ تمام کیا کوئی شخص اس غرض سے پیالہ بنائے گا کہ بہر عین کاسہ؟ نے بہر طعام وہ پیالہ ہے، نہیں بلکہ کھانے کے لئے بنائے گا

چچ خطاطے نویسند خط بہ فن کیا کوئی لکھنے والا کوئی تحریر کی غرض بہر عین خط؟ نہ بہر خواندن ۹۷ سے لکھے گا، نہیں بلکہ پڑھنے کے لئے لکھے گا چچ عقیدے بہر عین خود نبود دنیا میں کوئی معاملہ اپنے لئے آپ نہیں کیا جاتا

بلکہ از بہر مقام رنج و سود بلکہ اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ اس سے کوئی فائدہ ہو

چچ نبود منکرے گر منگری کوئی شخص کسی پر صرف اعتراض کی غرض سے منگری اش بہر عین منگری اعتراض نہیں کرتا،

بل برائے قہر خصم اندر حسد بلکہ یا تو یہ غرض ہوتی کہ حریف مغلوب ہو جاوے یا اپنی فخر و نمود مقصود ہوتا ہے

پس نقوش آسمان و اہل زمین تو یہ حکمت کے خلاف ہے کہ آسمان اور زمین کے

نیست حکمت کہ بود بہر ہمیں ۱۸۰ نقوش آپ اپنے لئے ہوں!

اس دعوے پر ایک عجیب لطیف استدلال مولانا نے فطرت انسانی کی بنا پر کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ انسان جب کسی انسان کو کچھ کام کرتے دیکھتا ہے تو پوچھتا ہے یہ کام تم نے کیوں کیا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری فطرت اس

کی متقاضی ہے کہ ہم کسی کام کو بغیر غرض اور فائدہ کے تصور نہیں کر سکتے ورنہ اگر کوئی کام اپنی غرض آپ ہو سکتا تو یہ سوال کیوں پیدا ہوتا۔

زاں ہے پری چرا ایں سے کئی تم جو یہ پوچھا کرتے ہو کہ یہ کام کیوں کیا تو اسی لئے پوچھتے ہو کہ

کہ صورتِ ست و معنی روشنی ایک چیز کی ظاہری صورت روشن ہے اور اس کی غرض گویا روشنی ہے

ورنہ ایں گفتن چرا از بہر چیست ورنہ "کیوں" کہنا فضول تھا چونکہ صورت بہر عین صورتی ست اگر صورت صرف صورت کی غرض سے ہوتی

ایں چرا گفتن سوال از فائدہ ست "کیوں" کہنا غرض کا دریافت کرنا ہے جز برائے ایں چرا گفتن بدست ورنہ بیکار اور لغو ہے

ازچہ رد فائدہ جوئی ایسے ایں اگر کوئی چیز اپنا فائدہ آپ ہو سکتی ہے چوں بود فائدہ ایں خود ہمیں ۱۸۱ تو پھر کسی چیز کا فائدہ کیوں پوچھتے ہو؟

مولانا نے اس موقع پر ایک اور دقیق نکتہ بیان کیا ہے۔ وہ یہ کہ صرف یہی نہیں کہ سلسلہ کائنات میں ہر چیز کسی نہ کسی غرض اور فائدہ کے لئے پیدا کی گئی

ہے، بلکہ ان اغراض اور فوائد میں ہر ایک بڑا وسیع سلسلہ ہے، مثلاً ایک چیز کسی دوسری چیز کے لئے مخلوق کی گئی ہے۔ وہ کسی اور چیز کے لئے وہلم جرا لیکن انسان کو

ان درمیانی اغراض اور فوائد تک قناعت نہ کرنی چاہئے، بلکہ یہ پتہ لگانا چاہئے کہ یہ سلسلہ کہاں تک جا کر ختم ہوتا ہے اور یہی تحقیقات سعادت اخروی کی باعث ہے۔

نقش ظاہر بہر نقش غائب است واں برائے غائب دیگر بہر بست تاہم، چارم، دہم، بری شمر ایں فوائد را بہ مقدار نظر

بجو ہز یہائے شطرنج اسے پسر فائدہ ہر لعب، در ثانی مگر

ایں نہادہ بہر آں لعب نہاں واں برائے آن و آں بہر فلاں

نہیں سے میں جہات اندر جہات از پے ہم تاری در بردومات

اول از بہر دوم باشد چنان کہ شدن بر پایہائے نردماں

آں دوم بہر سیوم سے واں تمام تاری تو پایہ تاجہ بام

شہت خوردن، زبہر آں منی واں منی از بہر نسل و روشنی

ہم جنیں ہر کس بہ اندازہ نظر غیب مستقبل بہ ہند خیر و شر

چوں نظر بس کرد تا بدو وجود آخر و آغاز ہستی رو نمود

چوں نظر در پیش افگند او بدید آنچه خواہد بود تا محشر بدید

ہر کس ز اندازہ روشن الی غیب راہیند بہ قدر صیقلی

ہر کہ صیقل بیش کرد او بیش دید بیشتر آمد برو صورت بدید ۱۸۲

بعض لوگ یہ اعتراض پیش کرتے ہیں کہ بدامتہ بعض چیزوں کو بے فائدہ پاتے ہیں۔ مولانا نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کسی چیز کا مفید یا غیر مفید

دو ایک اضافی امر ہے۔ ایک چیز ایک شخص کے لئے مفید ہے، دوسرے کے لئے بیکار ہے۔ اس بنا پر اگر ہم کو ایک چیز کا فائدہ نظر نہیں آتا، تو یہ ضروری نہیں کہ وہ درحقیقت بے فائدہ ہے۔

در جہاں از یک جہت بے فائدہ است از جہت ہائے دگر پر عائدہ است

فائدہ تو مگر مرا فائدہ نیست مر ترا چوں است ازوے مالیت

فائدہ تو مگر مرا نبود مفید چوں تراشد فائدہ گیر اے مرید

در منم زاں فائدہ حراہن ح مر ترا چوں فائدہ است ازوے میر

چست در عالم بگو یک نعمت کہ نہ محروم انداز دے استے

گاؤ و خر را فائدہ چہ در شکر ہست ہر جاں را یکے قوت دگر ۱۸۳

جبر و قدر

عقائد کے مسائل اکثر ایسے ہیں کہ ان میں جو کچھ دقت اور اشکال ہے، وہ مذہبی اصول کے لحاظ سے ہے، ورنہ اگر مذہب کا لحاظ نہ رکھا جائے تو آسانی سے اس کا فیصلہ ہو سکتا ہے، کیونکہ اگر اس کا ثبوت پہلو مشکل ہوگا تو سلبی میں کچھ دقت نہ ہوگی مثلاً روح، معاد، جزا و سزا لیکن جبر و قدر کا مسئلہ ایسا پر پیچ ہے کہ مذہبی حیثیت الگ بھی کر لی جائے تب بھی یہ عقیدہ حل نہیں ہوتا۔ ایک طہر اس مسئلہ کا بالکل آزادانہ طریقہ سے فیصلہ کرنا چاہئے، تب بھی نہیں کر سکتا۔ نفی اور اثبات سے الگ کوئی پہلو نہیں ہے اور دونوں صورتوں میں ایسے اشکالات پیدا ہوتے ہیں جو رفع نہیں ہو سکتے۔

مثلاً اگر تم یہ پہلو اختیار کرو کہ انسان بالکل مجبور ہے تو انسان کے افعال کا اچھا اور برا ہونا بالکل بے معنی ہوگا کیونکہ جو افعال کسی سے محض مجبوراً صادر ہوتے ہیں ان کو نہ مدوح کہا جاسکتا ہے نہ مذموم۔ دوسرا پہلو اختیار کرو تو وہ بھی خلاف واقع معلوم ہوتا ہے۔ غور سے دیکھو کہ انسان کسی کام کو کیوں کرتا ہے اور کیوں ایک کام سے باز رہتا ہے۔ انسان میں خدا نے خواہش کا مادہ پیدا کیا ہے جس کو ہم ارادہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ خواہش خاص خاص اسباب و مواقع کے پیش آنے سے خود بخود حرکت میں آتی ہے۔ انسان میں ایک اور قوت ہے جس کو ہم قوت اجتناب سے تعبیر کرتے ہیں یعنی ایک کام سے باز رہنا۔ جب کوئی برا کام ہم کرنا چاہتے ہیں تو ان دونوں قوتوں میں معارضہ ہوتا ہے۔ اگر قوت ارادہ

فطرتاً قوت اجتنابی سے قوی تر ہے تو انسان اس فعل کا مرتکب ہوتا ہے ورنہ باز رہتا ہے۔ اب غور کرو کہ اس حالت میں انسان کی اختیاری کیا چیز ہے۔ قوت ارادی اور قوت اجتنابی دونوں فطری قوتیں ہیں جن کے پیدا ہونے میں انسان کو کچھ دخل نہیں۔ ان قوتوں کے زور کا نسبت کم اور زیادہ ہونا یہ بھی فطری ہے۔ موقع کا پیش آنا جس کی وجہ سے قوت ارادی کو تحریک ہوئی وہ بھی اختیاری نہیں۔ اب ان غیر اختیاری چیزوں کا جو نتیجہ ہوگا اس کو بھی غیر اختیاری ہونا چاہئے۔

فرض کرو ایک شخص کے سامنے کسی نے شراب پیش کی۔ شراب کو دیکھ کر قوت ارادی کا ظہور ہوا۔ تاہم ساتھ قوت اجتنابی بھی برسرِ پکار آئی لیکن چونکہ یہ قوت فطرتاً اس شخص میں کمزور تھی قوت ارادی کا مقابلہ نہ کر سکی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس شخص نے شراب پی لی۔ یہ فعل باطل فطرت کا نتیجہ لازمی تھا اس لئے انسان اس کے کرنے پر مجبور تھا۔

اشعرہ نے اپنی انست میں ایک تیسری صورت اختیار کی یعنی یہ کہ افعال انسانی خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہیں، لیکن چونکہ انسان کے ذریعہ سے وجود میں آتے ہیں اس لئے انسان کو ان سے کسب کا تعلق ہے، لیکن کسب محض چونکہ ایک مہمل لفظ ہے جس کی کچھ تعبیر نہیں کی جاسکتی، اسی بنا پر اکثر کتب کلام میں لکھا ہے کہ اس لفظ کی حقیقت نہیں بیان کی جاسکتی۔ ”مسلم الثبوت“ میں ہے کہ کسب اور جبر تو ام بھائی ہیں۔

مولانا روم نے مسئلہ پر مختلف حیثیتوں سے بحث کی ہے۔ نسب سے پہلے مولانا نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ گو جبر یہ اور قدر یہ دونوں غلطی پر ہیں، لیکن دونوں

کو نسبتاً دیکھا جائے تو قدر یہ کو جبر یہ پر ترجیح ہے کیونکہ اختیار مطلق بہادت کے خلاف نہیں اور جبر مطلق بہادت کے خلاف ہے۔ اس قدر ہر شخص کو بدادہ نظر آتا ہے کہ وہ صاحب اختیار ہے۔ باقی یہ امر کہ یہ اختیار خدا نے دیا ایک نظری مسئلہ ہے یعنی استدلال کا محتاج ہے، بد یہی نہیں۔

مگر حس نیست آں مرد قدر فعل حق ہے غایت اے پر
مگر فعل خداوند عظیم نیست ہذا انکار مدلول دلیل
دونوں کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دھواں اٹھتا دیکھ کر کہتا ہے کہ دھواں
موجود ہے، لیکن گ نہیں۔ دوسرا کہتا ہے کہ سرے سے دھواں ہی نہیں۔ ایک
شخص کہتا ہے کہ دنیا موجود ہے لیکن آپ سے آپ پیدا ہو گئی ہے۔ کوئی اس کا
خالق نہیں۔ دوسرا کہتا ہے کہ دنیا ہی سرے سے نہیں۔ تم خود فیصلہ کر سکتے ہو کہ
دونوں میں زیادہ احق کون ہے۔

آں گوید دودہست و نارے نور شمع نہ ز شمع روشن
وہ کہے بندہ معین ہمارا نیست سے بندہ بے انکار را
دامش استوزلا گوید ہمارے نیست جامہ اش درو گوید ہمارے نیست
پس تسلط آمد آئیں دعوی جبر فاجرم بر تو۔ پودوس زور مگر
گہر گوید ہمت عالم نیست دب یاد ہے گوید کہ بغیر مستحب
وہی ہی گوید جہاں خود نیست یچ ہست سون فطائی۔ اندر یچ یچ
جملہ عالم مقصود در اختیار امر و نہی میں بارہاں میار
وہی ہی گوید کہ امور نہی لا است اختیاری نیست وہی جملہ خطاست
حسن خیال را مقررست آں دقیق لیک اوراں دلیل آمد و حق
زانکہ محسوس ہست ہمارا اختیار خوب ہی آمد برو تکلیف کار ۱۸۵

اس موقع پر یہ بات لیظ کے قابل ہے کہ مولانا کے زمانہ میں جو عقیدہ
تمام اسلامی ممالک میں پھیلا ہوا تھا، وہ جبر یہ تھا کیونکہ اشعرہ کا عقیدہ درحقیقت
جبر ہی کا دوسرا نام ہے، چنانچہ امام رازی نے ”تفسیر کبیر“ میں سینکڑوں جگہ صاف
صاف جبر کو ثابت کیا ہے۔ اس پر بھی تسکین نہ ہوئی تو مستقل ایک کتاب اس
مضمون پر لکھی جس سے سینکڑوں عقلی اور نقلی دلیلوں سے جبر کو ثابت کیا ہے (یہ
کتاب اس وقت ہمارے پیش نظر ہے)۔

باوجود اس کے مولانا روم کا عام عقیدہ سے الگ روش اختیار کرنا، ان
کے کمال اجتہاد و بکثرت قدسہ کی دلیل ہے۔

اس کے بعد مولانا نے اختیار کو متعدد قوی دلائل سے ثابت کیا ہے جن
کو ہم آگے چل کر نقل کریں گے لیکن اس سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ مگرین
اختیار جو نقلی دلائل پیش کرتے ہیں، پہلے ان کا جواب دیا جائے۔ جبر کی بڑی
دلیل یہ حدیث پیش کی جاتی ہے۔

ما شاء اللہ کان وما لم یشاء لم یکن۔

ترجمہ یعنی خدا جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں کرتا۔

مولانا نے اس کا یہ جواب دیا:

قول بندہ آتش شام اللہ کان بہر آں نبو کہ تبیل شود آں
بہر تحریض است براخلاص وجد کاندہ خدمت فزوں شو مستعد
مگر گوید آنچہ می خواہی تو را کار کار تست بر حسب مراد
تو کہ نہ تبیل شوی۔ جائز۔ مگر نہ خواہی آنچہ جوئی سن شود

جو بگویند ایش شاء اللہ کان حکم حکم اوست مطلق جادوان
پس چرا صد مرہ اندر درد او بر مگردی بندگانہ گرد او
گر بگویند آنچه می خواہد وزیر خواست، آن اوست اندر دارو گیر
نہ و گردن شوی صد مرہ زود تاہر یزد بر سرست احسان وجود
یا گزینی از وزیر و قصر او این بنا شد جستجو و نصر او
امر امر آن فلاں خواہد ست ہیں چیست یعنی باجز او کمتر نقش
چونکہ حاکم اوست اورا گیر و بس غیر اورا نیست حکم دسترس ۱۸۶
ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ حدیث جدو جہد کی ترفیب کے لئے ہے
مثلاً اگر کوئی شخص کسی ملازم شاہی سے کہے کہ جو کچھ وزیر چاہتا ہے وہی دوتا ہے تو
اس کے یہ معنی ہوں گے کہ وزیر کے خوش رکھنے کے لئے جہاں تک ہو سکے، ہر
صرح کی کوشش کرنی چاہئے کیونکہ کامیابی اور حصول مقصد ہاتھ میں نہیں ہے کہ
جب چاہو گے اور جس طرح چاہو گے حاصل ہو جائے گا بلکہ اس کا سرشتہ
دوسرے کے ہاتھ میں ہے، اس لئے بغیر سعی اور کوشش کے کام نہیں چل سکتا۔

اسی طرح جب یہ کہا گیا کہ خدا جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اس کے یہ
معنی ہیں کہ نجات اور حصول مقصد تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو
حاصل کر لو گے بلکہ اس کے لئے نہایت جدو جہد کی ضرورت ہے، اس جواب کی
مزید توضیح آئندہ استدلال کے جواب سے ہوگی۔ منکرین اختیار کا ایک بڑا
استدلال یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے جہد القلم بما ہوا کائن۔ یعنی جو کچھ ہوتا
ہے وہ پہلے ہی دن وحی تقدیر میں لکھا جا چکا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ بالکل سچ
ہے لیکن اس کے وہ معنی نہیں جو عوام سمجھتے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ سب ہو چکا

ہے کہ ہر کام کا خاص نتیجہ ہے، یہ طے ہو چکا ہے کہ ہر چیز کا سبب ہے، یہ طے
ہو چکا کہ نیکی و بدی یکساں نہیں ہیں، یہ طے ہو چکا کہ نیکی کا نتیجہ نیک ہوگا
اور بدی کا بد۔

ہم جنس تاویل قد جہد القلم بہر تحریر است ہر شغل اہم
پس قلم نبوشت کہ ہر کار را لائق آن ہست تاثیر و جزا
کجودی جہد القلم کج آیدت راستی آری سعادت زیت
چوں بدزدی دست شد جہد القلم خورد با وہ مست شد جہد القلم
ظلم آری مددی، جہد القلم عدل آری بر خوری جہد القلم
بلکہ آن معنی بود جہد القلم نیست یکساں نزد او عدل و ستم
فرق بہادام میان خیر و شر فرق بہادام زہد و از بدتر
بادشاہ ہے کہ پہ پیش تخت او فرق نبود از امین ظلم خو
فرق نہ کند، ہر دو یک باشد برش شاہ نبود، خاک تیرہ بر سرش
ذرہ گر جہد تو افزوں شود در ترا زوے خدا موزوں شود
معنی جہد القلم کے ایں بود کہ جفا با وفا یکساں شود
بل جفا را ہم جفا جہد القلم واں وفارا ہم وفا جہد القلم ۱۸۷
یہ تو مخالفین کے دلائل کا جواب تھا۔ مولانا نے اختیار کے ثبوت کے
لئے جو دلائل قائم کئے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

1- ہر شخص کے دل میں اختیار کا یقین ہے اور گوشت پروری کے موقع پر کوئی
شخص اس سے انکار کرنے لیکن اس کے تمام افعال و اقوال سے خود
ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اختیار کا معترف ہے۔ اگر کسی شخص کے سر پر چھت
لوٹ کر گرے تو اس کو چھت پر مطلق غصہ نہیں آتا لیکن اگر کوئی شخص اس

کو پتھر کھینچ مارے تو اس شخص پر اس کو سخت غصہ آئے گا۔ یہ کیوں ہے؟
صرف اس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ چھت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں اور
- آدمی جس نے پتھر کھینچ مارا تھا وہ فاعل مختار ہے۔

گرز سقف خانہ چوبے بکنہ بر تو افتد سخت مجروح شد
چرخے آیدت بر چوب سقف چ اندر کین او باشی تو رفت
کہ چرا بر من زوتہ دتم بکشت یا چرا بر من قاتود کرد پست
وانکہ قصد عورت تو نے کلا صد ہزاران خشم از سو سرزد
گریبید باد و دستارت ربود کے ترابا باو سول خشمے نمود
خشم در تو شد ایمان اختیار تابہ گوئی جبریا غہ افتد از ۱۸۸
ایک نہایت لطیف استدلال مولانا نے یہ کیا ہے کہ جانور تک جبر و قدر
کے مسئلہ سے واقف ہیں۔ کوئی شخص اگر ایک کتہ کو دود سے پتھر کھینچ مارے تو گو
چوٹ پتھر کے ذریعہ سے لگے گی لیکن کتہ پتھر سے معترض نہ ہوگا بلکہ اس شخص پر
حملہ کرے گا۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ کتہ بھی سمجھتا ہے کہ پتھر مجبور تھا،
اس لئے وہ قابل الزام نہیں۔ جس شخص نے با اختیار اذیت دی، وہ مواخذہ کے
قابل ہے۔

ہم چنید گر بر بکے بکے دنی بر تو آرد حملہ مجروحی معنی
گر شرباں اشترے را میزد آن بشر قصد زندہ می کند
خشم اشتر نیست با آن چوب او پس رفتاری شتر بردہ ست بو
عقل حیوانی چو دانست اختیار این گو اے عقل انسان شرم دار
روشن است این لیک از طبع سحر آن خوردہ چشم بر بندہ ز نور
چونکہ کلی میل آن نان خورد بیست رو بہ بازی کند کہ روز نیست ۱۸۹

2- انسان کے تمام افعال و اقوال سے اختیار کا ثبوت ہوتا ہے۔ ہم جو کسی کو
کسی بات کا حکم دیتے ہیں، کسی کام سے روکتے ہیں، کسی پر غصہ ظاہر
کرتے ہیں، کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں، کسی فعل پر نادم ہوتے ہیں، یہ
تمام امور اس بات کی دلیل ہیں کہ ہم مخاطب کو اور اپنے آپ کو فاعل
مختار خیال کرتے ہیں۔

ایک فرد "آں کہم با این کہم" میں دلیل اختیار است اسے منہ
واں پشیمانی کہ خوردی ازیدی بر اختیار خویش معنی مہندی
جملہ قرآن امر و نہی است و وعید امر کردن سب ممر را کہ دید
چرخ دانا چرخ عاقل این کند با کلوخ و سب خشم و کین کند
غیر حق را گر باشد اختیار خشم چوں سے آیدت بر جرم دار
چوں ہی خونی تو دندان بر عدد چوں ہی بنی گناہ و جرم او
چرخے آیدت بر چوب سقف چ اندر کین او باشی تو رفت ۱۹۰
3- جبر کے ثبوت میں سب سے قوی استدلال جو پیش کیا جاتا ہے اور کیا جا

سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ خدا اگر ہمارے افعال کا فاعل نہیں تو مجبور ہے اور
قدر ہے تو ایک فعل کے دو فاعل نہیں ہو سکتے۔ مولانا نے اس شبہ کا ایسا
جواب دیا جو جواب بھی ہے اور بجائے خود ثبوت اختیار پر مستقل
استدلال بھی ہے، وہ یہ ہے کہ جو چیز کسی چیز کے ذاتیات میں ہے، وہ اس
سے کسی حالت میں منفک نہیں ہو سکتی۔ صناع جب کسی آلہ سے کام لیتا
ہے، تو صناع کی قوت فاعلہ آلہ کو با اختیار نہیں بنا سکتی، جس کی وجہ یہ ہے
کہ جمادیت جماد کی ذاتیات میں ہے، اس لئے کسی فاعل مختار کا عمل

اس کی جمادیت کو سلب نہیں کر سکتا۔

اسی طرح قوت اختیاری بھی انسان کی ذاتیات میں سے ہے۔ اس بنا پر وہ کسی حالت میں سلب نہیں ہو سکتی۔ ہم سے جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو گو خدا ہمارے فعل پر قادر ہے لیکن جس طرح صنائع کا اثر آلہ سے جمادیت کو ملسوب نہ کر سکا، اسی طرح خدا کی قدرت اور اختیار بھی ہماری قوت اختیار کو جو ہماری ذاتیات میں سے ہے، سلب نہیں کر سکتا۔

قدرت تو ہر جمادات از نبرد کے جمادی را از آنها نفی کرد
قدتش بر اختیارات آں چنان نفی نکند اختیارے را از ازاں
چونکہ گفتی کفر من خواہ دلیست خواہ خود را نیز ہم میداں کہ هست
زانکہ بے خواہ تو خود کفر تو نیست کفر بے خواہش تا نفس گفتنی ست ۱۹۱
اخیر دو شعروں میں نہایت لطیف پیرایہ میں اشاعرہ اور جبریہ کے
مذہب کو باطل کیا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ کفر اور اسلام سب خدا کی مرضی سے
ہوتا ہے یعنی خدا ہی چاہتا ہے تو آدمی کافر ہوتا ہے اور خدا ہی چاہتا ہے تو مسلمان
ہوتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ہاں یہ سچ ہے لیکن جب تم یہ کہتے ہو کہ خدا کی
مرضی سے آدمی کافر ہوتا ہے تو تمہارا یہ کہنا خود انسان کے مختار ہونے کی دلیل ہے
کیونکہ کوئی شخص ایسے کام کی وجہ سے کافر نہیں ہو سکتا جو بالکل اس کی قدرت اور
اختیار میں نہ تھا بلکہ محض مجبور اور وجود میں آیا اور کافر ہونا ہی اس کی دلیل ہے کہ وہ
کام اس نے قصد اور عمدہ اختیار و ارادہ کیا۔

زانکہ بے خواہ تو خود کفر تو نیست کفر بے خواہش تا نفس گفتنی ست ۱۹۲



تصوف ۱۹۳

عموماً یہ مسلم ہے کہ مثنوی کا اصل موضوع شریعت کے اسرار و طریقت و
حقیقت کے مسائل کا بیان کرنا ہے اس لئے پہلے ان الفاظ کے معنی سمجھنے چاہئیں۔
ان تینوں چیزوں کی حقیقت خود مولانا نے دفتر پنجم کے دیباچہ میں یہ لکھی ہے۔

”شریعت پنچوں شمعے است کہ راہی نماید، چوں در راہی آید ایں رفتن و
طریقت است و چوں بہ مقصود رسیدی آں حقیقت است۔“

”حاصل آنکہ شریعت پنچوں علم کیما آموختن از استاد یا از کتاب، و
طریقت استعمال کردن دار و ہاوس را در کیما مالیدن و حقیقت ز رشدن
مس۔“

”یا مثال شریعت پنچوں علم طب آموختن است و طریقت پرہیز کردن
بموجب علم طب و دار و خوردن و حقیقت صحت یافتن۔“

یعنی مثلاً ایک شخص نے علم طب پڑھا، یہ شریعت ہے۔ دوا استعمال کی،
یہ طریقت ہے۔ مرض سے افادہ ہو گیا، یہ حقیقت ہے۔ حاصل یہ کہ شریعت علم
ہے، طریقت عمل ہے حقیقت عمل کا اثر ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ
شریعت چار چیزوں کا نام ہے۔

- | | | | |
|----|-------------|----|--------------------------|
| 1- | اقرار زبانی | 2- | اعتقاد قلبی |
| 3- | تزکیہ اخلاق | 4- | اعمال یعنی اوامر و نواہی |

اعتقاد تین طریقہ سے پیدا ہوتا ہے تقلید سے، استدلال سے، کشف و حال سے۔ پہلی دونوں قسموں کو شریعت کہتے ہیں یعنی ان طریقوں سے کسی کو اگر اعتقاد حاصل ہو تو کہا جائے گا کہ اس کو شرعی اعتقاد حاصل ہے۔ تیسری قسم کا اعتقاد طریقت ہے۔ یہ قسم بھی شریعت سے باہر نہیں، لیکن امتیاز ایک خاص نام رکھ لیا گیا ہے کیونکہ یہ اعتقاد سلوک و تصوف اور مجاہدہ و ریاضت کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

اسی طرح تزکیہ اخلاق کے جو احکام شریعت میں مذکور ہیں، ان کا نام شریعت ہے لیکن محض احکام کے جاننے سے تزکیہ اخلاق نہیں ہوتا۔ علمائے ظاہر اخلاق کی حقیقت و ماہیت سے بخوبی واقف ہوتے ہیں لیکن خود ان کے اخلاق پاک نہیں ہوتے۔ یہ مرتبہ مجاہدات اور فنائے نفس سے حاصل ہوتا ہے اور اسی کا نام طریقت ہے۔ تعمیل فرائض اور اجتنباب منہیات کا بھی یہی حال ہے۔ ۱۹۴
اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شریعت اور طریقت دو متناقض چیزیں نہیں بلکہ دونوں میں جسم و جان، جسد و روح، ظاہر و باطن، پوست و مغز کی نسبت ہے۔ تصوف بھی دو جزوں سے مرکب ہے علم و عمل۔ عقائد میں جن مسائل سے بحث کی جاتی ہے ان میں ذات و صفات کے متعلق جو مسائل ہیں، تصوف میں بھی ان ہی مسائل سے بحث ہوتی ہے، لیکن تصوف میں ان عقائد کی حقیقت اور طرح پر بیان کی جاتی ہے چنانچہ اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ یہی حصہ تصوف کا علمی حصہ ہے لیکن تصوف کے اس حصہ میں جو چیز اصلی ماہ الامتیاز ہے، یہ ہے کہ اس میں علم اور ادراک کا طریقہ عام طریقہ سے مختلف ہے۔ تمام حکماء

اور علماء کے نزدیک ادراک کا ذریعہ حواس ظاہری اور باطنی یعنی حافظہ، تخیل، حس مشترک وغیرہ ہیں، لیکن ارباب تصوف کے نزدیک ان وسائل کے سوا ادراک کا ایک اور بھی ذریعہ ہے۔ حضرات صوفیہ کا دعویٰ ہے کہ مجاہدہ، ریاضت، مراقبہ اور تصفیہ قلب سے ایک اور حاسد پیدا ہوتا ہے، جس سے ایسی باتیں معلوم ہوتی ہیں جو حواس ظاہری و باطنی سے معلوم نہیں ہوتیں۔ اہم غزائی نے اس کی یہ تشبیہ دی کہ مثلاً ایک حوض ہے جس میں نلوں اور جدولوں کے ذریعے سے باہر سے پانی آتا ہے، یہ گویا علوم ظاہری ہیں، لیکن خود حوض کی تہ میں ایک سوت بھی ہے جس سے نوارہ کی طرح پانی اچھلتا ہے اور حوض میں آتا ہے، یہ علم باطن ہے۔ یہی علم ہے جس کو علم لدنی اور کشف اور علم غیبی کہتے ہیں اور یہی علم ہے جو انبیاء اور اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے۔

انبیاء اور اولیاء میں فرق یہ ہے کہ انبیاء میں یہ علم نہایت کامل اور فطری ہوتا ہے، یعنی مجاہدہ اور ریاضت کا محتاج نہیں ہوتا۔ بخلاف اس کے، دوسرا، جو مجاہدات اور ریاضات کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

اہل ظاہر اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تحقیقات علمیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ انسان کو جو علم ہوتا ہے، صرف اس طرح ہوتا ہے کہ وہ اشیاء خارجی کو کسی حاسہ سے محسوس کرتا ہے، پھر اس قسم کی بہت سی چیزوں کو محسوس کر کے ان میں قدر مشترک پیدا کرتا ہے، جس کو کلی کہتے ہیں۔ پھر ان ہی جزئیات و کلیات کے باہمی نسبت اور مقابلہ سے سینکڑوں ہزاروں نئی باتیں پیدا کرتا ہے، لیکن ان تمام معلومات کی اصلی بنیاد حواس ہی ہوتے ہیں۔ اس کو الگ کر دیا جائے تو

تمام سلسلہ بے کار ہو جاتا ہے، اس لئے حضرات صوفیہ کا یہ دعویٰ کہ حواس کے سوا کوئی اور ذریعہ ادراک بھی ہے تحقیقات علمی کے خلاف ہے۔ حضرات صوفیہ کا جواب یہ ہے کہ

ذوقِ ایں بادہ ندانی بخدا تا بہ جی

حضرات صوفیہ کہتے ہیں کہ جس طرح علوم ظاہری کے سیکھنے کا ایک خاص طریقہ مقرر ہے جس کے بغیر وہ علوم حاصل نہیں ہو سکتے، اسی طرح اس علم کا بھی ایک خاص طریقہ ہے۔ جب تک اس طریقہ کا تجربہ نہ کیا جائے اس کے انکار کرنے کی وجہ نہیں۔ یہ امر مسلم ہے کہ بہت سے مسائل علمی ایسے ہیں جن کو کسی خاص حکیم یا عالم نے دریافت کیا اور لوگ صرف ان کی شہادت کی بنا پر ان مسائل کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسی قیاس پر جب سینکڑوں بزرگ جن کے فضل و کمال، صدق و دیانت، وقت نظر اور حدت ذہن سے کوئی انکار نہیں کر سکتا، مثلاً حضرت بایزید بسطامی، سلطان ابوسعید، امام غزالی، شیخ محی الدین اکبر، شیخ سعدی، ماہ نظام الدین، شاہ ولی اللہ وغیرہ وغیرہ نہایت وثوق اور اطمینان سے اس بات کی شہادت دے رہے ہیں کہ علم باطن حواس سے بالکل جداگانہ چیز ہے تو ان کی اس شہادت پر کیوں نہ اعتبار کیا جائے۔ سینکڑوں ایسے علماء گزرے ہیں جن کو علم باطن سے قطعاً انکار تھا، لیکن جب وہ اس کو چہ میں آئے اور خود ان پر وہ حالت طاری ہوئی تو وہ سب سے زیادہ اس کے معترف بن گئے۔

چونکہ یہ مسئلہ تصوف کے تمام علمی مسائل کی بنیاد ہے، اس لئے مولانا نے اس کو بار بار بیان کیا ہے اور مختلف مثالوں سے سمجھایا ہے کہ اگر باب ظاہر کا

اس سے منکر ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک بچہ مسائل فلسفہ سے انکار کرتا ہے یا ان کے سمجھنے سے قاصر ہے، چنانچہ ہم مختلف مقامات سے اس کے متعلق مثنوی کے اشعار نقل کرتے ہیں۔

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک نقشہا بنی بروں از آب و خاک
بچہ سے ہست جز این بچہ حس آن چو ز سرخ و این سہا چومس
اے بہ بردہ رخت سہا سوئے غیب دست چوں موی بروں آرز حسیب ۱۹۵
تو ز صد نیوے، شربت می کشی برچہ زان صد کم شد کاہد خوشی
چوں بچشید از دروں چشمہ سنی ز افتد آب چشم با گردی غنی
قلعہ را چوں آب آید از بروں در زمان امن باشد، برفروں
چونکہ دشمن گرد آں حلقہ کند تا کہ اندر خون شاں غرقہ کند
آب ہیروں را بردند آں سپاہ تا نباشد قلعہ را زانہا پناہ
آں زماں، یک چاہ شوری اندروں بہ ز صد جیون شیریں در بروں ۱۹۶
علم کاں نبود زہو بے واسطہ آں نپاید بچو رنگ باططہ
بچو موسیٰ نور کے ماند ز جیب سحرہ استاد و شاگرد کتیب
خویش را صافی کن از اوصاف خود تا بہ بنی ذات پاک صاف خود
بنی اندر دل علوم انبیاء بے کتاب و بنے معید و اوستا
بے صحیحین و احادیث و رواۃ بلکہ اندر مشرب آب حیات ۱۹۷
رومیاں آں صوفیا نند اے پسر نے ز تکرار و کتاب نے ہنر
بچو موسیٰ نور کے ماند ز جیب سحرہ استاد و شاگرد کتیب ۱۹۸

لیک صیقل کردہ انداز سینہ ہا
آں صفائی آئینہ وصف دل است
صورتے بے صورتے بے حد و غیب
تا ابد ہر نقش نو کا مدبر او
پس بدانکہ چونکہ رقی از بدن
راست گفت ست آں شہ شیریں زباں
عزت دیدن مداں پیہ اے پسر
نور را با پیہ خود نسبت بود
پس چو آہن گر چہ تیرہ ہیکلی
تادلت آئینہ گردو پر صور
آہن ارچہ تیرہ و بے نور بود
گر زن خاکی غلیظ و تیرہ است
تا درو اشکال غیبی رو دہد
صیقل عقلت بدان دادہ است حق

پاک ز آرزو حرص و بخل و کینہ ہا
صورت ہے ملجہا را قابل است
آئینہ دل راست در مضمون جیب
بے حجابی سے تمایذ رو برد ۱۹۹
گوش و بینی چشم می تاند شدن
چشم گردو موبہوے عارفان
ورنہ خواب اندر نہ دیدی کس صور
نبتش بخشد خلاق درود ۲۰۰
صیقل کن صیقل کن صیقل کن صیقل
اندرو ہر سو ملجہ سیم بر
صیقل آں تیرگی ازوے زدود
صیقل کن، زانکہ صیقل سیرہ است
عکس حوری و ملک دروے جہد
کہ بدان روشن شود دل را ورق آدمی



توحید

وحدة الوجود

با وحدت حق ز کثرت خلق چہ پاک
حمد جائے اگر عمرہ زنی رشتہ یکیت
علمائے خاہر کے نزدیک تو توحید کے یہ معنی ہیں کہ ایک خدا کے سوا کوئی
اور خدا نہیں، نہ خدا کی ذات و صفات میں کوئی اور شریک ہے لیکن تصوف کے
نفت میں اس لفظ کے معنی بدل جاتے ہیں۔ حضرات صوفیہ کے نزدیک توحید
کے معنی ہیں کہ خدا کے سوا اور کوئی چیز عالم میں موجود نہیں ہے، یا یہ کہ جو کچھ موجود
ہے سب خدا کا ہی ہے۔ اسی کو ہمہ اوست کہتے ہیں۔ یہ مسئلہ اگر چہ تصوف کا
اصول موضوع ہے لیکن اس کی تعبیر اس قدر نازک ہے کہ ذرا سا بھی انحراف ہو تو
یہ مسئلہ بالکل الحاد سے مل جاتا ہے، اس لئے ہم اس کو ذرا تفصیل سے لکھتے ہیں۔
صوفیہ اور اہل ظاہر کا پہلا بہ الاختلاف یہ ہے کہ اہل ظاہر کے نزدیک
خدا سلسلہ کائنات سے بالکل الگ ایک جداگانہ ذات ہے۔ صوفیہ کے نزدیک
خدا سلسلہ کائنات سے الگ نہیں۔ اس قدر تمام صوفیہ کے نزدیک مسلم ہے، لیکن
اس کی تعبیر میں اختلاف ہے۔ ایک فرقہ کے نزدیک خدا، وجود مطلق اور ہستی
مطلق کا نام ہے۔ یہ وجود جب تشخصات اور تعینات کی صورت میں جلوہ گر ہوتا
ہے تو ممکنات کے اقسام پیدا ہوتے ہیں۔ یہ لفظ "من" کنند ازوے اشارت

1- عالم قدیم اور ازلی ہے اور باوجود اس کے خدا کا پیدا کیا ہوا ہے، لیکن جب خدا بھی قدیم اور ازلی ہے تو ازلی چیزوں میں سے ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کہنا ترجیح با امریح ہے۔

2- عالم قدیم ہے اور کوئی اس کا خالق نہیں، یہ طہروں اور دہریوں کا مذہب ہے۔

3- عالم قدیم ہے لیکن وہ ذات باری سے علیحدہ نہیں بلکہ ذات باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ حضرات صوفیہ کا یہی مذہب ہے اور اس پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دو جداگانہ چیزیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں۔ غرض فلسفہ کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں۔ البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور فصوص قرآنی اس کے خلاف ہیں، لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں۔ قرآن مجید میں بکثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن، اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے۔

هو الاول والآخر والظاهر والباطن۔

مولانا وحدت وجود کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک تمام عالم اسی ہستی مطلق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں۔ اس بنا پر صرف ایک ذات واحد موجود ہے اور تعدد جو محسوس ہوتا ہے، محض اعتباری ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

کر ہزاراں اندیک س بیش نیست جز خیلا عدد اندیش نیست ۲۰۲
بحر وحدانی است جفت و زوج نیست کہ ... بیش غیر موج نیست
نیست اندر بحر شک یک چیز بے ... یں یک چیز ۲۰۳
اسل بندیدہ ... پس اکمل ... سے بندہ مراد اول ۲۰۴

چونکہ جفت و اولانیم اے شمن لازم آید مشرکانہ دم زدن ۲۰۵
ایں دونی اوصاف دید احوال ست ورنہ اول آخر، آخر اول است ۲۰۶
کل شے ما خلا اللہ باطل ان فضل اللہ غیم باطل
وحدت وجود کی صورت میں بھی یہ امر بحث طلب رہتا ہے کہ ذات باری اور مظاہر کائنات میں کس قسم کی نسبت ہے مولانا کی یہ رائے ہے کہ ذات باری کو ممکنات کے ساتھ جو خاص نسبت اور تعلق ہے، وہ قیاس اور عقل میں نہیں آ سکتا، نہ کیف و کم کے ذریعہ سے بیان کیا جاسکتا ہے۔

اتصالے بے تکلف، بے قیاس ہست رب الناس را با جان ناس ۲۰۷
مولانا فرماتے ہیں کہ اس قدر مسلم ہے کہ جان کو جسم سے، بصارت کو روشنی سے، خوشی کو دل سے، غم کو جگر سے، خوشبو کو شامہ سے، گویائی کو زبان سے، ہوا پرستی کو نفس سے، شجاعت کو دل سے ایک خاص تعلق ہے لیکن یہ تعلق بچوں و بچگونوں ہے۔ اسی طرح خدا کو ممکنات سے جو نسبت ہے، وہ کیف اور کم سے بری ہے۔

آخر ایں جاں، بابدن پیوستہ است بچ ایں جاں بابدن مانستہ است
تاب نور چشم، باپیہ است جفت نور دل در قطرہ خونی نہفت
راخ در انف منطق درلساں لبو در نفس و شجاعت در جناں
شادی اندر گردہ و غم در جگر عقل چوں شمعے درون مغز سر
ایں تعلقاتہ بی کیف ست وچوں عقلمند در دانش چوں زبوں ۲۰۸
ایک موقع پر فرماتے ہیں:

قرب بے چون است عقلت را بتو نیست از پیش و پس و غل و علو
نیست آں جنبش کہ در اصبع ترست پیش اصبع یا پسش یا چپ و راست
وقت خواب و مرگ از وی میرود وقت بیداری قرینش ی شود

نور چشم و مردک در دیدہ است از چہ راہ آید بغیر شش جہت ۲۰۹
ان تشبیہات کے بعد کہتے ہیں:

بے تعلق نیست مخلوق بہ او آں تعلق، ہست بچوں اے عمو
زائدہ فصل و وصل نبود در میان غیر فصل و وصل نندیشد گمان
ایں تعلق را خرد چوں پے برد بست فصل ست و وصل ست، ایں خرد
بے جہت داں عالم امر و صفات عالم خلق ست حس ہا و جہات
بے جہت داں عالم امراے صنم بے جہت تر باشد آمر لا جرم
جاں بتو نزدیک و تو دوری از تو قرب حق را چوں بدانی اے عمو
آنکہ حق ست اقرب ازل قبل الوریہ تو گفندی حیرت را بعید

نکتہ:

مولانا نے عوام کو سمجھانے کے لئے جو تشبیہ دی آج یورپ کے بڑے
بڑے حکماء کا وہی مذہب ہے۔ حکمائے یورپ کہتے ہیں کہ عالم میں تین چیزیں محسوس
ہوتی ہیں۔ مادہ، قوت اور عقل۔

یہ عقل تمام اشیاء میں اسی طرح جاری و ساری ہے جس طرح انسان کے
بدن میں جان۔ اسی عقل کا اثر ہے کہ تمام سلسلہ کائنات میں ترتیب اور نظام پایا
جاتا ہے۔ غرض تمام عالم ایک شخص واحد ہے اور اس شخص واحد میں جو عقل ہے، وہی
خدا ہے۔ جس طرح انسان باوجود متعدد الاعضاء ہونے کے ایک شخص واحد خیال کیا
جاتا ہے، اسی طرح عالم باوجود ظاہری تعدد اور تجزیہ کے شے واحد ہے اور جس طرح
انسان میں ایک ہی عقل ہے، اسی طرح تمام عالم کی ایک عقل ہے اور اسی کو خدا کہتے
ہیں۔



مقامات سلوک

فنا:

تصوف اور سلوک کے جو اہم مقامات ہیں مثلاً مشاہدہ، فکر، حیرت، بقا،
فنا، فنا الفنا، جہد، توکل وغیرہ ان سب کو مولانا نے مثنوی میں نہایت عمدگی اور
خوبی سے لکھا ہے۔ اگر ان سب کو لکھا جائے تو یہ حصہ تقریباً کے بجائے خود تصوف
کی ایک مستقل کتاب بن جائے گا، اس لئے ہم نمونہ کے طور پر صرف ایک مقام
فنا کی حقیقت کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

مقام فنا کی نسبت لوگوں کو نہایت سخت غلطیوں واقع ہوتی ہیں۔ یہی
مقام ہے جس کی بنا پر منصور نے دار کے منبر پر انا الحق کا خطبہ پڑھا تھا۔ جو دوک
سرے سے تصوف سے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ انسان خدا کیونکر ہو سکتا ہے اور
اگر ہو سکتا ہے تو فرعون نے کیا جرم کیا تھا کہ کافر اور مرتد ٹھہرا۔ صوفیہ میں سے بھی
اکثر اس لفظ سے منصور کے دعوے کو غلط سمجھتے ہیں کہ ہستی مطلق اور ممکنات میں
تعیین اور تشخیص کا جو فرق ہے، وہ کسی حالت میں مٹ نہیں سکتا۔ چنانچہ شیخ محی
الدین اکبر نے ”فتوحات مکیہ“ میں صاف تصریح کی ہے اور اسی بنا پر کہا گیا ہے۔

گر فرق مراتب نہ کنی زندقہ

مولانا نے اس نکتہ کو نہایت خوبی سے حل کیا ہے۔ تفصیل اس کی حسب
ذیل ہے لیکن تفصیل سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ تصوف دراصل صحیح خیال کا نام



ہے یعنی جو خیال قائم کیا جائے، وہ اصل حالت بن جائے مثلاً اگر توکل کا مقام درپیش ہو تو یہ حالت طاری ہو جائے کہ انسان تمام عالم سے قطعاً بے نیاز ہو جائے، اس کو صاف نظر آئے کہ جو کچھ ہوتا ہے، پردہ تقدیر سے ہوتا ہے۔ جس طرح کھ پتلیوں کے تماشے میں جس شخص کی نظرتاروں پر ہوتی ہے، اس کو نظر آتا ہے کہ پتلیاں گویں سکنزدوں طرح کی حرکت کر رہی ہیں لیکن ان کو فی نفسہ حرکت میں مطلق دخل نہیں ہے، بلکہ یہ تمام کرشمے اس کے ہیں جو تاروں کو حرکت دے رہا ہے۔ اسی طرح عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے، ایک چھپے باز مگر کے اشاروں پر ہو رہا ہے۔

اس امر کو سب جانتے ہیں، لیکن جس شخص پر یہ حالت طاری ہوتی ہے، وہ درحقیقت تمام عالم سے بے نیاز ہو جاتا ہے بلکہ رفتہ رفتہ اس کی قوت ارادی سلب ہوتی جاتی ہے اور وہ بالکل اپنے آپ کو رضائے الہی پر چھوڑ دیتا ہے۔ ایک صوفی سے کسی نے پوچھا کہ کیسی گزرتی ہے، بولے کہ آسمان میری ہی مرضی پر حرکت کرتا ہے، ستارے میرے ہی کہنے کے موافق چلتے ہیں، زمین میرے ہی حکم سے دانے اگاتی ہے، بادل میرے ہی اشاروں پر برستے ہیں۔ سائل نے تعجب سے پوچھا کہ یہ کیونکر؟ فرمایا کہ میری کوئی خواہش نہیں؟ بلکہ جو کچھ وقوع میں آتا ہے وہی میری خواہش ہے، اس لئے جو کچھ ہوتا ہے میری ہی خواہش کے موافق ہوتا ہے۔

اسی بنا پر فنا کی یہ حقیقت ہے کہ سالک اپنی ہستی کو بالکل مٹا دے اور ذات الہی میں فنا ہو جائے۔ یہی مقام ہے جس میں منصور نے الحق اور حضرت

بایزید بسطامی نے سبحانی ما اعظم شانی کہا تھا اور اس حالت میں ایسا کہنا الزام نہیں۔

محمود شبستری نے اس نکتہ کو ایک نہایت عمدہ تشبیہ سے سمجھایا ہے۔ وہ کہتے ہیں

روا باشد اما الحق از درختے چرا نبود روا، از نیک بنختے
یہ ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰ نے درخت پر جو روشنی دیکھی تھی، وہ خدا نہ تھی لیکن اس سے آواز آئی کہ ”انار بک“ یعنی میں تیرا خدا ہوں۔ جب ایک درخت کو خدا کی کاغذی اس بنا پر جائز ہے کہ وہ خدا کے نور سے منور ہو گیا تھا تو انسان جو قدرت الہی کا سب سے بڑا مظہر ہے، ایک خاص مقام پر پہنچ کر کیوں یہ دعویٰ نہیں کر سکتا۔

مولانا نے اس مقام کو مختلف تشبیہوں سے سمجھایا ہے۔ عوام کو انتقاد ہے کہ انسان پر جب کبھی کوئی جن مدح ہو جاتا ہے تو اس وقت وہ جو کچھ کہتا ہے یا کرتا ہے، وہ اس جن کا قول و فعل ہوتا ہے۔ جب جن کے تسلط میں یہ حالت ہوتی ہے تو نور الہی جس شخص پر چھپ جائے، اس کی یہ حالت کیوں نہ ہوگی۔

چوں پری غالب شود بر آدمی گم شود از مرد وصف مردی ۱۱
ہرچہ گوید آں پری گفتہ بود زیں سرے نہ زان سرے گفتہ بود
خوئے اورفتہ پری خود او شدہ ترک ہے الہم تازی گوشہ
چوں بخود آید نہ داند یک لغت چوں پری راہست این ذات و صفت
پس خداوند پری و آدمی پری کے باشند آخر کی
چوں پری را این دم و قانون بود کردگار آں پری خود چوں بود ۱۲

سے زیادہ صاف شہید یہ ہے۔ انسان شراب کی حالت میں جب کوئی بدمستی کی بات کہتا ہے تو کہتے ہیں کہ اس وقت یہ شخص نہیں ہوتا بلکہ شراب بول رہی ہے۔

در سخن یہ کہ در شراب است تا بگویند "بہار است این سخن" بدہ رانی بود این شر و شور اور حق را نیست این فرہنگ و روز گرچہ قرآن از لب پیغمبر است ہر کہ گوید حق گفتہ او کافر است مولانا نے ایک اور مثال میں اس مسئلہ کو سمجھایا ہے۔ وہ یہ کہ لوہا جب آگ میں گرم کیا جاتا ہے اور سرخ ہو کر آگ کا ہرنگ بن جاتا ہے تو گو وہ آگ نہیں ہو جاتا، لیکن اس میں تمام خاصیتیں آگ کی پائی جاتی ہیں یہاں تک کہ کہتے ہیں کہ آگ ہو گیا۔ فانی اللہ کے مقام میں انسان کی بھی یہی حالت ہوتی ہے۔

رنگ آہن محو رنگ آتش است ز آتشی افد و خامش و ش است چوں بہ سرفی مشت بچوں زر کان پس اے النار ست آتش ہے زباں شد ز رنگ و طبع آتش مختتم گوید او من آتشم من آتشم آتشم من، مگر ترا شک است و غن آزمون کن دست را بر من بزن آتشم من، بر تو مگر شد مشتبہ روئے خود بروئے من یکدم نہ آدی چوں نور گیرد از خدا ہست محمود مدنگ ز اجتا ۲۱۳ اسی مسئلہ کو ایک اور جہ سے یہ بیان کیا ہے

نان مردہ چوں حریف جاں بود زندہ اردو نان و عین آں شود در نمک زار، ارخر مردہ فقاد آں خری و مردگی یک سو نہاد ایں نمک زار جہوم ظاہر است خود نمک زار، معانی دیگر ست

چونکہ یہ مقام یعنی فنا، سلوک کا سب سے اخیر اور سب سے افضل تر مقام ہے، مولانا نے بار بار مختلف موقعوں پر اس کی شرح کی ہے اور بیان کیا ہے کہ جب تک یہ مرتبہ حاصل نہ ہو، عشق اور محبت اسی ناقص ہے اور یہی مرتبہ ہے جس کو صوفیہ توحید سے تعبیر کرتے ہیں۔

چوں امانے بندہ لاشد از وجود پس چہ باشد تو بیندیش اے خود ۱۶۱ چوں بہ مردم از حواس بوالبشر حق مراشد سمح و ادراک و بصر ۱۶۲ بہت معشوق آنکہ او یک تو بود مبداء وہم منجہایت او بود ۱۶۳ تاز زہر و از شکر تو نہ گزری از گل وحدت کھا یوسے بری - نہ بہت رنگ شم ہو رنگ یک رنگ لوند اندرہ طالب است وغالب ست آں کردگار کہ زمستی ہا پر آرد او دمار تانہ داند غیر او درکار گاہ من علیہا فان، بریں باشد گواہ

نکتہ:

باوجود اس کے کہ مولانا وحدت وجود کے قائل اور مقام فنا میں مستغرق تھے، تاہم ان کا یہ مذہب ہے کہ یہ مقام ایک وجدانی اور ذوقی چیز ہے۔ جس شخص پر یہ حالت طاری نہ ہو، اس کو یہ اغماظ نہ استعمال کرنے چاہئیں۔ چنانچہ فرعون اور منصور کا اختلاف حالت اسی پر مبنی ہے۔

آن دانایے وقت گفتن لغت ست وال انا در وقت گفتن رحمت ست ۲۱۹

عبادت:

ارباب تصوف کے نزدیک عبادت کا مفہوم اس سے الگ ہے جو عام

علماء اور ارباب ظاہر بیان کرتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک عبادت ایک قسم کی مزدوری ہے، جس کے صلہ کی توقع ہے یا تعمیل حکم ہے جس کے بجا نہ لانے سے سزا کا خوف ہے، لیکن تصوف میں عبادت کے معنی یہ ہیں کہ بغیر کسی توقع یا خوف کے محض محبت الہی اس کا باعث ہو۔

ابتدا میں بچہ مکتب میں جاتا ہے تو یا جبراً جاتا ہے یا اس وجہ سے کہ اس کو انعام اور صلہ کا لالچ ہوتا ہے، لیکن جب جوان ہوتا ہے اور اس کے علم کا ذوق پیدا ہو جاتا ہے تو وہ خوف و طمع کی بنا پر مکتب میں نہیں جاتا بلکہ علم کا ذوق اس کو مجبور کرتا ہے، یہاں تک کہ جب علم کا خوب چمکا پڑ جاتا ہے تو اس کو اگر مکتب میں جانے سے روکا جائے تب بھی نہیں رک سکتا۔ حضرات صوفیہ کے نزدیک اسی قسم کی عبادت کا نام عبادت ہے۔

ہر مقلد را دریں رہ نیک و بد
بجملہ در زنجیر ہم و ابتلا
می کشند این راہ را بیگانه وار
چہد کن تا نور تو رخشاں شود
کودکان را می بری کتب بہ زور
چوں شود واقف، بہ کتب میرود
میرود کودک بہ کتب پیچ پیچ
چوں کند در کیسہ دانگے دست مزد
ایتیا کرہا مقلد گشتہ را
ایتیا طوعا صفا بسرشتہ را
این محبت حق ز بہر علتے
انچناں بستہ بہ حضرت می کشد
سے رہند یں رہ بغیر
جز کسانے، واقف ہر کار
تا سلوک و خدمت آساں شود
زانکہ مستند از فوائد چشم کور
جانش از رفتن غفلتہ می شود
چوں نہ دید از مزد کار خویش پیچ
آنگہ بے خواب گردد شب چو دزد
ایتیا طوعا صفا بسرشتہ را
واں دگر را بی غرض خود غلتے

ایں محبت دایہہ لیک از بہر شیر
طفل را از حسن او آگاہ نے
غیر شیر اورا ازہ خود نے
واں دگر خود عاشق دایہ بود
بے غرض در عشق یک رایہ بود
پس محبت حق بہ تقلید و بہ ترس
دفتر تقلید می خواند بہ درس
واں محبت حق ز بہر حق کجاست
کہ ز اغراض وز علہا جداست ۲۲۰
اسی بناء پر ارباب ظاہر عبادت کے لئے اوقات معینہ کے پابند ہیں لیکن اہل دنیا کے لئے ہر وقت عبادت کا وقت ہے۔ ان کے لئے رات کے تمام اوقات بھی عبادت کے لئے بس نہیں کرتے۔

بچ وقت آمد نماز رہنمویں
عاشقانش را صلوتہ دانمویں
نہ بہ شیخ آرام گیرد آں خمار
راست گویم نہ بہ صد، بل صد ہزار
نیست ز رغبا نشان عاشقان
سخت مستقی مست جان عاشقان
نیست ز رغبا طریق ماہیوں
زانکہ بے دریا ندارد انس و جاں
آب این دریا کہ ہائل بقعہ ایست
با خمار ماہیاں یک جرمہ ایست
یک دم ہجران بر عاشق چو سال
وصل سالی متصل پوشش خیال
عشق مستقے مست مستقی طلب
در پے ہم این و آں چوں روز و شب
پیچ کس باخویش ز رغبا نمود؟
پیچ کس باخود بہ نوبت بیار بود؟ ۲۲۱

اسی بناء پر عبادت کے متعلق جو احکام اور شرائط ہیں، علماء ظاہر ان کے ظاہری معنی لیتے ہیں، لیکن صوفیا ان کو اس نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ وہ اصل معنی کے لئے بجائے الفاظ اور عنوان کے ہیں مثلاً

نماز کے لئے طہارت شرط ہے۔ علمائے ظاہر کے نزدیک اس کی حقیقت صرف اس قدر ہے کہ انسان کا جسم اور لباس بول و براز وغیرہ سے پاک ہو، لیکن صوفیا کے نزدیک اس کا اصل مقصد دل کی صفائی اور پاک کی ہے۔

در شریعت بہت مکروہ اے کیا شریعت میں اندھے کا امام ہونا مکروہ
در امامت پیش کردن کور را نہ
کور را پرہیز نبود از قدر اس کی وجہ یہ ہے کہ اندھا نجاست سے بچ
نہیں سکتا
چشم باشد اصل پرہیز و حذر کیونکہ پرہیز اور احتیاط کا ذریعہ آنکھ ہے
کور ظاہر در نجاست ظاہر ست ظاہر کا اندھا ظاہری نجاست میں مبتلا ہے
کور باطن در نجاست سرست لیکن دل کا اندھا باطنی نجاست میں
گرفتار ہے
ایں نجاست ظاہر از آبے رود ظاہری نجاست پانی سے زائل ہو جاتی ہے
واں نجاست باطن افزوں می شود لیکن باطنی نجاست اور بڑھتی ہے
چوں بجز خواند ست کافر را خدا خدا نے کافروں کو جو بجز کہا ہے
آں نجاست نیست در ظاہر و ۲۲۱ ظاہری نجاست کے لحاظ سے نہیں کہا ہے
اسی طرح نماز کے ارکان و اعمال کی حقیقت یہ ہے۔

معنی تکبیر ایں است ایم کہ اے خدا پیش تو قربان شدیم
وقت ذبح اللہ اکبر می کنی ہم جنس در ذبح نفس کشتنی
در قیام ایں نکلجا وارد رجوع و زخالت شد دو تا اندر رکوع
قوت استاون از غفلت نماند در رکوع از شرم تسبیح بخواند
باز فرماں می رسد بردار سر از رکوع و پانچ حق برے شمر ۲۲۲
اسی طرح اور ارکان نماز کی حقیقت بیان کر کے مولانا فرماتے ہیں:

در نماز ایں خوش اشارتہا ہمیں تابدانی کاں بخوابد شد یقین
بچہ بیروں آر از بیضہ نماز سرمن چوں مرغ بے تعظیم و ساز ۲۲۳

روزہ:

ارباب ظاہر کے نزدیک فiqد کا نام ہے لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک
اس کی حقیقت یہ ہے۔

بہت روزہ ظاہر امساک طعام ظاہری روزہ یہ ہے کہ کھانا نہ کھایا جائے
روزہ معنی توجہ واں تمام لیکن معنوی روزہ توجہ الی اللہ کا نام ہے
ایں وہاں بند کہ چیزے کم خورد ظاہری روزہ داروں بند کہ بیکتاب کہ کوئی چیز
نہ کھائے
واں بہ بند چشم وغیرے نکلرد لیکن معنوی روزہ دار انھیں بند کر لیتا ہے کہ خدا
کے سوا کسی کی طرف نظر نہ ڈالے
بہت گر بہ روزہ دار اندر صیام بلی بھی روزہ رکھتی ہے
خفتہ کردہ خویش بہر صید عام جو شکار کرنے کے لئے چپ چاپ لیٹ
جاتی ہے۔
کردہ بدیز نطن کج صد قوم را اس لغو خیال سے سینکڑوں قوموں کو آدمی
خراب کر دیتا ہے
کردہ بدنام اہل جو دو صوم را ۲۲۵ اور اہل جو دو صوم کو بدنام کرتا ہے۔

حج کی نسبت مولانا فرماتے ہیں:

حج زیارت کردن خانہ بود حج رب البیت مردانہ بود ۲۲۶
جاہلاں تعظیم مسجد می کنند در جہائے اہل دل جدوئی کنند
مسجدے کاندردون اولیا ست سجدہ گاہ جملہ است آنجا خداست
آن مجاز است، ایں حقیقت اے خراں نیست جز مسجد درون سردراں ۲۲۷
صورتے کو فاخر و عالی بود او ز بیت اللہ کے خالی بود ۲۲۸

فلسفہ و سائنس

اگرچہ علم کلام، تصوف، اخلاق، سب فلسفہ میں داخل ہیں اور اس لحاظ سے مثنوی تمام تر فلسفہ ہے، لیکن چونکہ علم اخلاق نے ایک مستقل حیثیت قائم کر لی ہے اور علم کلام و تصوف مذہب کے دائرہ میں آگئے ہیں اس لئے فلسفہ کے عام اطلاق سے یہ علوم متبادر نہیں ہو سکتے۔ اس بنا پر فلسفہ سے فلسفہ کی وہ شاخیں مراد ہیں جو علوم مذکورہ سے خارج ہیں۔

مولانا کو اگرچہ مثنوی میں فلسفہ کے مسائل کا بیان کرنا پیش نظر نہ تھا، لیکن ان کا دماغ اس قدر فلسفیانہ واقع ہوا تھا کہ باقصہ فلسفیانہ مسائل ان کی زبان سے ادا ہوتے جاتے ہیں۔ وہ معمولی سے معمولی بات بھی کہنا چاہتے ہیں تو فلسفیانہ نکتوں کے بغیر نہیں کہہ سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کوئی مختصر سی حکایت شروع کرتے ہیں تو جڑوں میں جا کر ختم ہوتی ہے۔ ہم اس موقع پر فلسفہ اور سائنس کے چند مسائل درج کرتے ہیں جو ضمنی اور تبعی مثنوی میں بیان کئے گئے ہیں۔

تجاذب اجسام:

یعنی یہ کہ تمام اجسام ایک دوسرے کو اپنی جانب کھینچ رہے ہیں اور اسی کشش کے مقابلہ باہمی سے تمام سیارات اور اجسام اپنی اپنی جگہ پر قائم ہیں۔ اس مسئلہ کی نسبت تمام یورپ بلکہ تمام دنیا کا خیال ہے کہ نیوٹن کی ایجاد ہے لیکن لوگوں کو یہ سن کر حیرت ہوگی کہ سینکڑوں برس پہلے یہ خیال مولانا روم نے ظاہر کیا

تھا۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

جملہ اجزائے جہاں زان حکم پیش جفت جفت و عاشقان جفت خویش
ہست ہر جزوی بعالم جفت خواہ راست بھوں کھر با و برگ کاہ
آسمان گوید زمیں را مرحبا با توام چون آہن و آہن رہا ۲۲۹
اسی بنا پر زمین کے معلق رہنے کی وجہ سے ایک حکیم کی زبان سے اس طرح بیان کی ہے

گفت سال چوں بماند این خاکداں در میان این محیط آسمان
نیم قندیلے معلق در ہوا نے بر اسفل می رود نے بر علان
من طیس منت تر جذب ما از جہات شش بماند اندر ہوا
چوں ز مقناطیس تہ ریختہ در میاں ماند آہنے آویختہ ۲۳۰
یعنی چونکہ اجرام فلکی ہر طرف سے کشش کر رہے ہیں، اس لئے زمین
بچ میں معلق ہو کر رہ گئی ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر مقناطیس کا ایک گنبد بنایا جائے اور لوہے کا
کوئی ٹکڑا اس طرح ٹھیک وسط میں رکھا جائے کہ ہر طرف سے مقناطیس کی کشش
برابر پڑے تو لوہا ادھر میں لٹکا رہ جائے گا۔ یہی حالت زمین کی ہے۔

تجاذب ذرات:

تحقیقات جدیدہ کی رو سے یہ ثابت ہوا ہے کہ جسم کی ترکیب نہایت
چھوٹے ذرات سے ہے جن کو اجزائے دیمقراطیسی کہتے ہیں۔ ان ذرات میں
بھی باہم کشش ہے، لیکن کشش کے مدارج یکساں نہیں بلکہ بعض ذرات بعض

ذرات کو نہایت شدت سے کشش کرتے ہیں، اس لئے ان میں نہایت اتصال ہوتا ہے اور اسی قسم کے اتصال ذرات وہ محسوس ہوتے ہیں مثلاً الوہاب۔ نسبت لکڑی کے ذرات میں یہ کشش کم ہے۔ بعض چیزوں میں یہ کشش اور بھی کم ہوتی ہے اور اس بنا پر وہ بہت جلد ٹوٹ یا پھٹ سکتی ہے کھٹکھٹ اور ٹکٹک کے معنی بھی یہی ہیں، یعنی اجزاء کے اتصال کا کم اور زیادہ ہونا۔

تجاذب ذرات کے مسئلہ کو بھی نہایت صراحت کے ساتھ مولانا نے بیان کیا ہے؟ چنانچہ فرماتے ہیں:

میل بہ جزبہ بہ جزبہ می نہ ز قواہد قیید بہ
ہے خواہاں در رانچو خویش از یہ تمکیم فعل ہا غیش ۲۳۱
در سراں از معج عشق دال نہو عشق سر ۱۰۰
— تہائی محکمت در نبات — فدا — موت — نبات
بر یکے بر جا فر دے بھو بخ کے بدے پراں وجوہاں چوں ۲۳۲
ان اشعار میں مولانا نے جذب کو عشق کے لفظ سے بھی تعبیر کیا ہے اور یہ صوفیانہ اصطلاح ہے۔ ان اشعار میں مولانا نے بیان کیا ہے کہ نباتات جن اجزاء سے پرورش پاتے ہیں، وہ جمادی اجزاء ہیں، لیکن چونکہ ان میں اور نباتی اجزاء میں باہمی کشش اور تجاذب ہے، اس لئے وہ اجزاء نبات بن جاتے ہیں۔ اسی طرح نباتی اجزاء حیوانی اجزاء بن جاتے ہیں۔ اگر یہ کشش اور تجاذب نہ ہوتا تو ہر جزو اپنی جگہ جم کر رہ جاتا اور یہ مرکبات ظہور میں نہ آتے۔

تجدد و امثال:

تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوا ہے کہ جسم کے اجزاء نہایت جلد جلد فنا ہوتے جاتے ہیں اور ان کی جگہ نئے اجزاء آتے جاتے ہیں یہاں تک کہ ایک مدت کے بعد انسان کے جسم میں سابق کا ایک ذرہ بھی باقی نہیں رہتا بلکہ بالکل ایک نیا جسم پیدا ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ فوراً پرانے اجزاء کی جگہ نئے اجزاء قائم ہو جاتے ہیں، اس لئے کسی وقت جسم کا فنا ہونا محسوس نہیں ہوتا۔ مولانا نے اس مسئلہ کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

پس ترا ہر لحظہ مرگ در رختے ست مصطفیٰ فرمود دنیا ساعۃ ست
ہر نفس نوی شود دنیا و ما بے خبر از نو شدن اندر بقا
عمر بھوں جوئے نو نو میر سد مسترے می نماید در جمد
آں ز تیزی مستر شکل آمدہ ست چوں شر کش تیز جنبانی بدست
شاخ آتش را بہ جنبانی بساز در نظر آتش نماید بس دراز ۲۳۳
مولانا بحر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں:

”بیان ست مسئلہ تجدد و امثال را و آں ایس است کہ صور ہمہ کائنات
”در ہر آن متبدل می شود کہ در ہر آن صورتے معدوم می شود و صورت
آخری در آں موجود می شود، با وحدت عین و این نیست کہ یک صورت
باقی باشد و رو آں لیکن چونکہ صورت زائلہ شبیہ صورت حادثہ است
حس این متبدل را نمی یابد و گماں بردہ می شود کہ ہماں صورت
مستمرہ است۔“

مسئلہ ارتقا:

موجودات عالم کی تقسیم چار قسموں میں کی گئی ہے: جمادات، نباتات، حیوانات، انسان، لیکن ان کے مسئلہ آفرینش کے متعلق حکماء میں اختلاف رائے ہے۔ عام رائے یہ ہے کہ یہ چاروں اپنے وجود میں مستقل ہیں یعنی فطرت نے ان کو ابتدا ہی سے اسی صورت میں پیدا کیا۔ دوسرے فریق کا خیال ہے کہ اصل میں صرف ایک چیز تھی، وہی ترقی کرتے کرتے اخیر درجہ یعنی انسان تک پہنچی۔ انسان پہلے جماد تھا، پھر نبات، پھر حیوان، پھر انسان۔ یہ سلسلہ ارتقا خود ان انواع کے ماتحت انواع میں بھی جاری ہے۔ مثلاً فاختہ، قمری، کبوتر، جدا گانہ نوعیں نہیں ہیں، بلکہ اصل میں ایک ہی پرندہ تھا، جو خارجی اسباب سے مختلف صورتیں بدلتا گیا اور صورت کے انقلاب کے ساتھ سیرت بھی بدلتی گئی۔ اس مسئلے کا موجد ڈارون کیا جاتا ہے اور درحقیقت ڈارون نے جس تفصیل اور تدقیق سے اس مسئلہ کو ثابت کیا، اس کے لحاظ سے وہی اس مسئلہ کا موجد کہا جا سکتا ہے۔ مولانا نے اس مسئلہ کو اشعار ذیل میں بصراحت لکھا ہے۔

آمدہ اول نہ اقلیم جماد وز جمادی در نباتی اوقات،
سالہ اندر نباتی عمر کرد وز جمادی، یاد تاورد از
وز نباتی چوں بہ حیواں اوقات نامش حال نباتی، چچ
جز ہماں میبے کہ دارد سوائے آن خاصہ در وقت بہار ضمیراں
بجو میل کود کاں یا مادراں سر میل خود نداند در لبان
نہنیں اقلیم تا اقلیم رفت تا شد اکنوں عاقل و دانا وزقت ۲۳۳

حواشی (حصہ دوم)

- 1- سپہ سالار، ص ۳۴
- 2- مولانا عبدالمجید کے ذاتی کاتب کے ہاتھ کا لکھا ہوا "فیہ مافیہ" کا مسودہ دارالمصنفین کے کتب خانہ میں موجود ہے، اس کو مولانا نے مرحوم نے مرتب کیا ہے اور جگہ جگہ حواشی لکھے ہیں، بعد میں دارالمصنفین نے اسے شائع بھی کیا ہے۔ "ک۔ ص"
- 3- ریاض العارفین، ص ۹۲، مطبوعہ "آفتاب پریس" طہران ۱۳۱۶ھ
- 4- کشف الظنون، ج ۲، ص ۳۷۷، مطبوعہ العام ۱۳۱۰ھ
- 5- صاحب دیباچہ 'مثنوی' نے بھی کشف الظنون کے حوالہ سے یہ شعر نقل کیا ہے، ص ۷۷ "ک۔ ص"
- 6- یہ پوری تفصیل "کشف الظنون" میں مذکور ہے، ص ۳۷۶-۳۷۷
- 7- دیباچہ مثنوی، ص ۷
- 8- صفحہ ۳۳ و ۳۵
- 9- رسالہ سپہ سالار، ص ۱۸
- 10- ایضاً، ص ۲۱
- 11- دیوان مولوی رومی، ص ۵۸-۵۹
- 12- دیوان روم، ص ۳۶
- 13- ایضاً، ص ۲۶۰
- 14- دیوان مولوی روم، ص ۳۹

- 35- مثنوی، دفتر دوم، حوالہ المعراج، ص ۱۰۵
- 36- ایضاً دفتر سوم، حوالہ المعراج، ص ۱۹۳
- 37- کلیات مثنوی معنوی دفتر چہارم، صفحہ ۲۳۷-۲۳۸ و مثنوی دفتر چہارم،
نبرد ہوشیار خان، ص ۳۲۳
- 38- کلیات مثنوی معنوی دفتر چہارم، حکایت آل مرد تشہ خان، ص ۶۷۲-
۶۷۳ و مثنوی دفتر چہارم، حکایت آل مرد تشہ خان، ص ۳۴۳-
- 39- مثنوی دفتر پنجم معانی راست کج خان، ص ۲۲۹
- 40- ایضاً دفتر ششم، خوش بخواں خان، ص ۵۵۱
- 41- ایضاً دفتر دوم، حوالہ المعراج، ص ۱۰۵
- 42- خاتمہ مثنوی، دفتر سادس، ص ۶۷۰
- 43- کشف الظنون، جلد ۲، ص ۳۷۶-۳۷۷
- 44- مثنوی دفتر سوم، ذکر بداندیشیدن خان، ص ۳۰۴
- 45- مثنوی دفتر سوم، ذکر بداندیشیدن خان، ص ۳۰۴ و کلیات مثنوی مولوی
معنوی، ص ۶۰۶، ۶۰۷، مطبوعہ کانون انتشارات علمی (آشواں
ایڈیشن) ۱۳۵۷ھ
- 46- ایضاً تفسیر حدیث ان اللقرآن ظہر خان، ص ۳۰۵ و کلیات مثنوی، ص
۶۰۷
- 47- مثنوی، دفتر اول بردن بادشاہ طیب خان، ص ۴
- 48- کلیات مثنوی معنوی دفتر سوم، پیدا شدن روح القدس، خان، ص ۵۸۳
- 49- حدیث سنائی فی تسمیۃ العربیہ والفارسیہ کے ذیل میں یہ شعر نقل ہے تاہم

- 15- دیوان مولوی روم، ص ۱۳۳
- 16- ایضاً، ص ۲۰۰
- 17- دیوان مولوی روم، ص ۱۳۸
- 18- ایضاً، ص ۵۲
- 19- ایضاً، ص ۳۶
- 20- ایضاً، ص ۱۵۳
- 21- ایضاً، ص ۲۳۰
- 22- ایضاً، ص ۲۲۵
- 23- ایضاً، ص ۲۵
- 24- سپہ سالار، ص ۶۱
- 25- ایضاً، ص ۳۵
- 26- دیوان مولوی روم، ص ۸
- 27- ایضاً، ص ۱۴۴
- 28- ایضاً، ص ۹۰
- 29- ایضاً، ص ۳۰۲
- 30- دیوان مولوی روم، ص ۲۲۳
- 31- ایضاً، ص ۲۲۶
- 32- دیوان حافظ، ص ۲۴۰ مطبوعہ لبرٹی آرٹ، دہلی، ۱۹۹۲ء
- 33- دیوان حافظ کے مطبوعہ نسخوں میں مذکورہ بالا اشعار نہیں مل سکے "س" میں
- 34- دیباچہ مثنوی، ص ۳

”نیمست“ کے بجائے ”کیست“ کا لفظ ہے۔ ”ک جس“ ص ۳۶۶، مطبوعہ منشی نو لکھنور۔

50- مثنوی، دفتر دوم، حوالہ المعراج، ص ۱۰۶

51- حدیقہ سنائی فی حفظ القلب ص ۳۸۹ تا ۳۹۳ مطبع خاص منشی نو لکھنور

52- مثنوی، دفتر سوم، دعا و شفقت و توفی الخ ص ۲۵۱

53- مثنوی، دفتر چہارم، قصہ صوفی کہ در میان الخ ص ۳۵۹

54- مثنوی، دفتر دوم، حوالہ المعراج، ص ۱۰۶

55- مثنوی، دفتر اول، قصہ مری کردن، الخ ص ۹۱

56- تلاش بسیار کے باوجود یہ شعر مثنوی میں نہ مل سکا ”ک جس“

57- مثنوی، دفتر سوم، دعا و شفقت و توفی الخ ص ۲۵۱

58- مثنوی، دفتر دوم، حوالہ المعراج، ص ۱۰۶

59- کلیات مثنوی ص ۵-۶ و مثنوی، اس کتاب مستطات الخ ص ۱

60- کلیات مثنوی دفتر اول ص ۶ میں ”ای عراج“ کے بجائے ”ای دواء“

کا لفظ ہے ”ک جس“

61- کلیات مثنوی دفتر اول ص ۷

62- کلیات مثنوی دفتر دوم ص ۳۰۴-۳۰۵ و مثنوی، دفتر دوم وحی آمدن

بہ عتاب موسیٰ الخ ص ۱۳۳

63- مثنوی میں یہ مصرعہ اس طرح ہے ”گفت لیلیٰ را خلیفہ کاں توئی“ ص ۱۱۔

”ک جس“

64- ”شو کہ مجنون“ کے بجائے ”چوں تو مجنون“ کے الفاظ ہیں ص ۱۱۔

ک جس

65- مثنوی، دفتر اول سوال کردن خلیفہ الخ ص ۱۱، و کلیات مثنوی ص ۲۹

66- کلیات مثنوی دفتر دوم ص ۳۳۵-۳۳۶ و مثنوی، دفتر دوم، دوم بار

جواب گفتن الخ ص ۱۶۲

67- کلیات مثنوی دفتر دوم ص ۳۹۱ و مثنوی، دفتر دوم، اشکال آوردن الخ

ص ۱۸۶

68- کلیات مثنوی دفتر دوم ص ۳۹۱-۳۹۲ و مثنوی، دفتر دوم، اشکال آوردن

الخ ص ۱۸۶

69- کلیات مثنوی ص ۳۰۵ و مثنوی، دفتر دوم وحی آمدن بہ عتاب موسیٰ الخ

ص ۱۳۳

70- مثنوی، دفتر چہارم، در بیان آنکہ خلق الخ ص ۴۲۲

71- مثنوی، دفتر چہارم، سماع آب با تک الخ ص ۳۴۴

72- مثنوی، دفتر چہارم، در بیان آنکہ خلق الخ ص ۴۲۲

73- مثنوی، دفتر دوم، گرفتار شدن باز میاں الخ ص ۱۳۰

74- مثنوی، دفتر دوم، در بیان معنی فی التا خیر الخ ص ۱۳۳

75- کلیات مثنوی دفتر دوم ص ۳۰۵ و مثنوی، دفتر دوم وحی آمدن بہ عتاب موسیٰ

الخ ص ۱۳۳

76- کلیات مثنوی معنوی دفتر دوم قسم خوردن غلام الخ ص ۲۶۵-۲۶۶

۲۶۷

77- مثنوی، دفتر دوم، بیان آں عودے کہ الخ ص ۱۸۵

- 78- کلیات مثنوی معنوی دفتر سوم مسئلہ فنا و بقا الخ ص ۵۸۰
- 79- کلیات مثنوی معنوی دفتر اول پائے واپس کشیدن الخ ص ۸۲
- 80- کلیات مثنوی معنوی دفتر دوم ص ۲۵۷ و مثنوی، دفتر دوم ملامت کردن مردمان الخ ص ۱۲۲
- 81- مثنوی، دفتر دوم، بیان منازعت چہار کس الخ ص ۱۸۷-۱۸۸ و کلیات مثنوی دفتر دوم ص ۳۹۵
- 82- کلیات مثنوی معنوی دفتر پنجم حکایت آن موزن الخ ص ۹۸۳-۹۸۴ و مثنوی، دفتر پنجم حکایت آن موزن الخ ص ۵۲۲
- 83- ایضاً رجوع بہ حکایت کبریا الخ ص ۵۲۳
- 84- از پس کرہ اش کے بجائے ”پس بے طفلش“ کے الفاظ ہیں۔ کلیات مثنوی معنوی دفتر چہارم ص ۷۰۸ و مثنوی، دفتر چہارم چالیس عقل بالنس الخ ص ۳۶۴ ”کس جس“
- 85- مثنوی، دفتر چہارم چالیس عقل بالنس الخ ص ۳۶۴ کلیات مثنوی معنوی دفتر چہارم ص ۷۰۸-۷۰۹
- 86- مثنوی، دفتر چہارم ص ۳۶۴
- 87- ایضاً دفتر سوم منجذب شدن الخ ص ۳۱۰
- 88- مثنوی، دفتر اول باز ترجیح نہاد الخ ص ۲۴
- 89- مثنوی، دفتر اول باز ترجیح نہاد الخ ص ۲۴
- 90- مثنوی، دفتر اول باز ترجیح خجیراں الخ ص ۲۳-۲۵
- 91- مثنوی، دفتر اول دیگر بار بیان کردن الخ ص ۲۵

- 92- ایضاً!
- 93- مثنوی، دفتر اول باز ترجیح دادن شیرا الخ ص ۲۶
- 9۴- مثنوی، دفتر اول حدود انداختن الخ ص ۹۶-۹۷
- 9۵- مثنوی، گفتن امیر المؤمنین علی الخ ص ۱۰۳
- 96- ایضاً!
- 97- مثنوی، دفتر پنجم در بیان حدیث الکافرا الخ ص ۴۳۰-۴۳۱
- 98- مثنوی، دفتر دوم امتحان کردن ہر چیزی الخ ص ۱۷۰-۱۷۱
- 99- مثنوی، دفتر دوم در بیان معنی فی التاخیر الخ ص ۱۳۳
- 100- مثنوی، دفتر چہارم قصہ خیانت کردن الخ ص ۳۲۶
- 101- مثنوی، دفتر ششم رفتن شہزادگان الخ ص ۶۴۰
- 102- مثنوی، دفتر پنجم در مثال عالم نیست الخ ص ۳۵۵
- 103- مثنوی، دفتر دوم در بیان معنی فی التاخیر الخ ص ۱۳۳
- 104- مثنوی، دفتر پنجم در مثال عالم نیست الخ ص ۳۵۵
- 105- مثنوی، دفتر دوم در بیان معنی فی التاخیر الخ ص ۱۳۳
- 106- مثنوی، دفتر دوم آغا منور شدن الخ ص ۱۷۷
- 107- مثنوی، دفتر سادس رفتن شہزادگان الخ ص ۶۴۰
- 108- مثنوی، دفتر چہارم در بیان آنکہ خلق الخ ص ۴۲۲
- 109- مثنوی، دفتر ششم رفتن شہزادگان الخ ص ۶۴۰
- 110- ایضاً سوال کردن صوفی الخ ص ۵۹۰
- 111- مثنوی، دفتر سوم فرق میاں دانستن الخ ص ۲۸۹

- 112- مثنوی، ترسوم پیداشدن روح القدس الخ ص ۲۹۱
- 113- ایضاً!
- 114- مثنوی، دفتر دوم، وحی آمدن بہ عتاب موسی الخ ص ۱۴۳
- 115- ایضاً دفتر دوم ص ۱۴۳-۱۴۴
- 116- مثنوی، دفتر دوم حکایت کردن پیری الخ ص ۱۷۴
- 117- ایضاً دفتر دوم الخ ص ۱۷۰
- 118- ایضاً شرح کردن شیخ الخ ص ۱۸۷
- 119- مثنوی، دفتر چہارم شرح انما المؤمنون الخ ص ۳۳۴
- 120- مثنوی، دفتر دوم آغا منور شدن الخ ص ۱۷۷
- 121- اس سے خواستہ باطنی مراد نہیں ہیں بلکہ روحانی حاسہ مراد ہے۔ چنانچہ عبدالعلی بحر العلوم نے شرح میں اس کو توضیح کے ساتھ لکھا ہے۔
- 122- مثنوی، دفتر دوم، ہوا المعراج الخ ص ۱۰۶
- 123- ایضاً!
- 124- مثنوی، دفتر چہارم بیان آنکہ ہر حس الخ ص ۳۸۷
- 125- ایضاً دفتر اول مرتد شدن کاتب وحی الخ ص ۸۶
- 126- مثنوی، دفتر اول سوال کردن رسول الخ ص ۳۹
- 127- شرح عبدالعلی بحر العلوم بر مثنوی جلد اول صفحہ ۹۴ مطبوعہ نولکشور
- 128- مثنوی، دفتر چہارم زادن ابوالحسن خرقانی الخ ص ۷۷۲
- 129- مثنوی، دفتر چہارم قصہ رستن خروب الخ ص ۳۶۰
- 130- کتاب الفصل فی السبل والنحل القول فی اثبات النبوة ج ۱ ص ۷۲

- مطبوعہ ادیبہ مصر ۱۳۱۷ھ "ک ص"
- 131- مثنوی، دفتر دوم، ہوا المعراج الخ ص ۱۰۶
- 132- مثنوی، دفتر سوم اختلاف کردن الخ ص ۲۲۵
- 133- شرح عبدالعلی بحر العلوم بر مثنوی جلد سوم صفحہ ۵۶ مطبوعہ نولکشور
- 134- مثنوی میں یہ مصرعہ اس طرح ہے "ہر دو کون زنبور خوردند از مہل"
- "ک ص"
- 135- مثنوی، دفتر اول حکایت مرد بقال الخ ص ۸
- 136- مثنوی، دفتر اول حکایت مرد بقال الخ ص ۸
- 137- مثنوی، دفتر اول تفسیر آیت کریمہ مرج البحرین الخ ص ۶۸
- 138- مثنوی، دفتر اول حکایت مرد بقال الخ ص ۸
- 139- مثنوی، دفتر دوم، بازالحاج کردن الخ ص ۱۶۵
- 140- مثنوی، دفتر دوم، کرامات آں شیخ الخ ص ۱۸۵
- 141- مثنوی، دفتر پنجم در بیان آنکہ عطائے حق و قدرت او موقوف بر قابلیت نیست الخ ص ۴۷۱
- 142- حوالہ مذکورہ
- 143- ایضاً
- 144- مثنوی، دفتر پنجم در بیان آنکہ عطائے الخ ص ۴۷۱
- 145- مثنوی، دفتر پنجم در بیان آنکہ نفس الخ ص ۲۵۸
- 146- مثنوی، دفتر پنجم در بیان آنکہ نفس الخ ص ۲۵۸
- 147- ایضاً دفتر اول عتاب کردن جہود الخ ص ۲۲

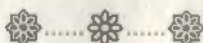
- 148- یہ مصرعہ اس طرح ہے ”درد دل برائے کرتق مزہ است“ ”ک ہ ص“
 149- مثنوی، دفتر پنجم در بیان آل عودی الخ ص ۱۸۵
 150- مثنوی دفتر ششم حکایت رنجوری شدن بلال الخ ص ۵۸۰
 151- مثنوی دفتر پنجم حکایت رنجوری کہ طبیعت الخ ص ۵۸۳
 152- اٹولو جیا مطبوعہ یورپ صفحہ ۴۰
 153- مثنوی، دفتر دوم سوال کردن سائل الخ ص ۵۵۴
 154- مثنوی دفتر دوم طعنہ زدن بیگانہ الخ ص ۱۷۹
 155- مثنوی، دفتر چہارم در بیان آنکہ خلق الخ ص ۴۲۲
 156- مثنوی، دفتر چہارم شرح انما المؤمنون الخ ص ۳۳۴
 157- مثنوی، دفتر ششم کر بختن کوسفند الخ ص ۶۲۹
 158- مثنوی، دفتر چہارم ص ۳۳۴
 159- مثنوی، دفتر دوم آغا نور شدن الخ ص ۱۷۷
 160- مثنوی، دفتر اول مرتد شدن کاتب وحی الخ ص ۸۶
 161- مثنوی، دفتر اول تعجب کردن آدم الخ ص ۱۰۰
 162- مثنوی، دفتر سوم ص ۲۷۷
 163- مثنوی، دفتر ششم ص ۵۸۵
 164- مثنوی، دفتر پنجم ص ۴۵۰
 165- مثنوی، دفتر سوم حکایت آل زن ص ۲۸۳
 166- مثنوی، دفتر پنجم شفیعان و ہمسایہ گاہ الخ ص ۹۲۵
 167- مثنوی، دفتر چہارم باز کشن بحکایت غلام الخ ص ۳۷۳

- 168- مثنوی، دفتر ششم جہد کن الخ ص ۵۶۷
 169- کثیف سے یہاں معمولی مستعمل معنی مراد نہیں، بلکہ وہ چیز مراد ہے جس میں نادیت نمایاں ہو، مثلاً پھول کثیف ہے اور بولطیف۔
 170- مثنوی، دفتر چہارم در بیان آنکہ خلق الخ ص ۴۲۲
 171- حوالہ مذکورہ
 172- مثنوی، دفتر چہارم در بیان اطوار الخ ص ۴۲۱
 173- ان آیتوں کو عبد العلی بحر العلوم نے مولانا کے اشعار مذکور بالا کی شرح میں لکھا ہے اور ان سے مولانا کے دعوے کی صحت پر استدلال کیا ہے۔
 174- مثنوی، دفتر دوم سوال موسیٰ از الخ ص ۱۴۴
 175- مثنوی، دفتر پنجم در میان معنی قولہ تعالیٰ الخ ص ۴۸۲
 176- مثنوی، دفتر اول گفتن مہمان الخ ص ۸۴
 177- مثنوی، دفتر پنجم قاضی الحاجات الخ ص ۹۴۴
 178- مثنوی، دفتر ششم قصہ بلال حبشی الخ ص ۵۷۴
 179- مثنوی، دفتر چہارم تفسیر آیت کریمہ و ما خلقنا الخ ص ۴۰۰-۴۰۱
 180- ایضاً! گفتن جبریل الخ ص ۴۰۳
 181- مثنوی، دفتر چہارم گفتن جبریل الخ ص ۴۰۳
 182- مثنوی، دفتر چہارم تفسیر آیت کریمہ و ما خلقنا الخ ص ۴۰۰-۴۰۱
 183- مثنوی، دفتر دوم حسد برون چشم الخ ص ۱۲۸
 184- مثنوی، دفتر پنجم و دیگر گویم الخ ص ۵۱۴
 185- مثنوی حوالہ مذکور

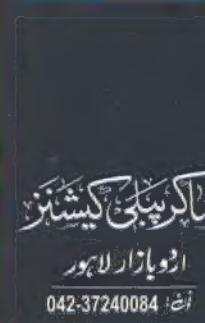
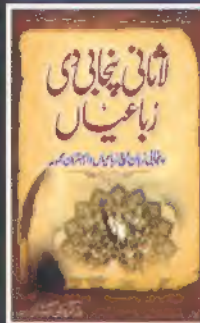
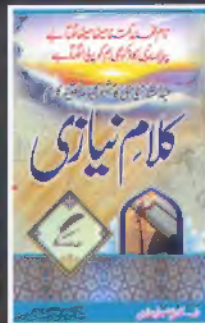
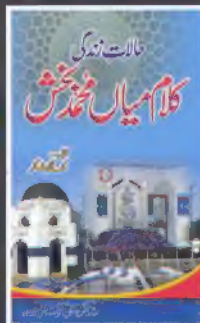
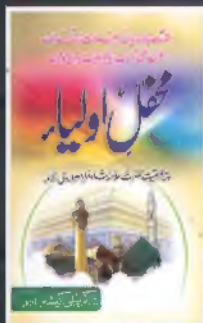
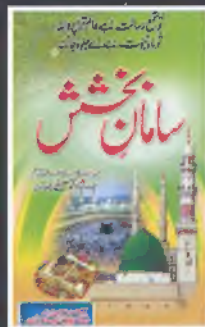
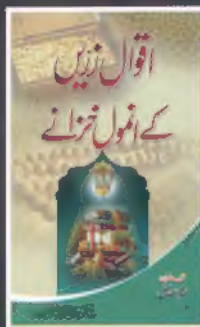
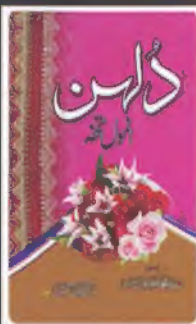
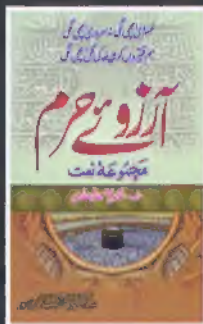
- 186- مثنوی، دفتر پنجم در فعل خدا ماضی الخ ص ۵۱۷
- 187- ایضاً در بیان معنی ہف القلم الخ ص ۵۱۷-۵۱۸
- 188- ایضاً در بیان آنکہ درک الخ ص ۵۱۵
- 189- حوالہ مذکور
- 190- ایضاً
- 191- ایضاً وصحت امر و نہی الخ ص ۵۱۶
- 192- ایضاً
- 193- تصوف کے عنوان کو میں نے بہت مختصر لکھا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ میں اس کو چہ سے بالکل نا بلند ہوں۔
- 194- یہ تفصیل قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی کے مکتوب ششم سے ماخوذ ہے۔
- 195- مثنوی، دفتر دوم، حوالہ المعراج الخ ص ۱۰۶
- 196- مثنوی، دفتر پنجم در طلب چشمہ دائم الخ ص ۶۳۷
- 197- ایضاً دفتر اول در بیان آنکہ حال الخ ص ۹۰
- 198- مثنوی، دفتر چہارم بیان آنکہ ہر حس الخ ص ۴۱۲
- یہ شعر اس طرح ہے ”تا ابد نو صورت کا یہ برادی نماید بے حجابی اندر او“
- ”ک حس“
- 199- مثنوی، دفتر اول قصہ مری کردن الخ ص ۹۱
- 200- ایضاً دفتر چہارم بیان آنکہ ہر حس الخ ص ۳۸۷
- 201- ایضاً چہارم بیان آنکہ ہر اک الخ ص ۳۸۸-۳۸۹
- 202- مثنوی، دفتر دوم، حوالہ المعراج الخ ص ۱۹۴

- 203- ایضاً دفتر ششم تسلیم کردن الخ ص ۶۰۰
- 204- ایضاً دفتر پنجم، بچوں اتی است الخ ص ۴۷۶
- 205- ایضاً دفتر ششم تسلیم کردن الخ ص ۶۰۰
- 206- ایضاً تمثیل حریص الخ ص ۵۷۱
- 207- ایضاً دفتر چہارم سماع آب بانگ تسلیم کردن الخ ص ۳۴۴
- 208- مثنوی، دفتر دوم، گرفتار شدن الخ ص ۱۳۰
- 209- ایضاً دفتر چہارم بیان آنکہ خلق الخ ص ۴۲۱
- 210- ایضاً
- 211- مثنوی، دفتر چہارم، قصہ سبحانی ما اعظم الخ ص ۳۷۸
- 212- ایضاً علامت مائل تمام الخ ص ۳۷۹
- 213- ایضاً
- 214- مثنوی، دفتر دوم در بیان معنی فی التاخیر الخ ص ۱۳۴
- 215- ایضاً
- 216- مثنوی، دفتر ششم جواب مرید دوزجر کردن الخ ص ۶۰۲
- 217- دفتر اول تہدید کردن نوح الخ ص ۸۳
- 218- دفتر سوم داستان مشغول شدہ الخ ص ۲۲۸
- 219- دفتر دوم ذکر قوم موسیٰ الخ ص ۱۶۰
- 220- مثنوی، سوم میاں آنکہ طاعی الخ ص ۳۱۴
- 221- دفتر ششم تدبیر موش ما الخ ص ۶۱۵
- 222- دفتر سوم پیش رفتن دوقی الخ ص ۲۳۷-۲۳۸

- 223- دفتر سوم افتد ار کردن الخ ص ۲۴۹
- 224- ایضاً بیاں اشارت سلام الخ ص ۲۴۹
- 225- دفتر پنجم در بیاں آنکه اعمال ظاهرا الخ ص ۳۳۳
- 226- دفتر چهارم مبرد و هوشیارا الخ ص ۳۲۳
- 227- دفتر دوم حکایت کردن پیری الخ ص ۱۷۴
- 228- دفتر پنجم سموری زدن شخصی الخ ص ۵۷۲
- 229- دفتر سوم ملاقات عاشق الخ ص ۳۰۹
- 230- دفتر اول سبب حرمان اشقیاء الخ ص ۶۶
- 231- دفتر سوم ملاقات عاشق الخ ص ۳۰۹
- 232- دفتر پنجم ایثار کردن صاحب الخ ص ۵۳۸
- 233- دفتر اول ہم در بیان مکر الخ ص ۳۱
- 234- دفتر چهارم در بیان اطوار خلقت آدم الخ ص ۴۲۱



شاکر پبلکیشنز کی معیاری کتابیں



شاکر پبلکیشنز

از بازار لاہور

فون: 042-37240084